علم الاجتماع ومدارسه

تأليف

الدكتور مصطفى الخشاب

أستاذ الاجتماع بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الكتاب الأول

تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره



الناشر

الدار القومية للطباعة والنشر

القاهرة

١٩٦٦

علم الاجتماع ومدارسه

تأليف

الدكتور مصطفى الخشاب
أستاذ الاجتماع بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الكتاب الأول وموضوعه

تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوره

مقدمة عامة

شهد العصر الحاضر وصول علم الاجتماع الى مرتبة علم منظم له قوانين دقيقة كغيره من العلوم ، وطرق دراسة علمية صحيحة قائمة على الملاحظة والاستنتاج واستقراء الحقائق . واستطاع العلماء المحدثون صوغ نتائجهم العلمية فى صور كمية ورسوم بيانية وقوانين احصائية ووصلوا فى بحوثهم ودراساتهم الى أعجب النتائج وأدقها .

ونلاحظ أن عصرنا الحاضر قد اتسم بالصفة الجمعية . فقد قوى الشعور الجمعى بين الدول بوصفها أعضاء فى المجتمع الانسانى ، وبين الأفراد بوصفهم أعضاء فى المجتمع الواحد ، واشتد التضامن بين الهيئات وأعضائها حتى أصبح الواحد منا يشعر بجمعيته أكثر مما يشعر بفرديته . فاذا كنا فى التاريخ نسمى القرن السابع عشر عصر النهضة الصناعية ، فحرى بنا أن نسمى القرن العشرين « عصر الوعى الجمعى » أو عصر « يقظة الضمير الجمعى » نظرا لما يتسم به هذا العصر من نهضات مباركة فى ميادين الاصلاح والخدمات الاجتماعية .

وقد أخذت مصر الآن كسائر البلاد بأسباب نهضة شاملة وقامت فيها حركات رامية الى الاصلاح ، وطوائف من المصلحين الاجتماعيين تسعى الى تكوين هيئات وجمعيات وظيفتها البحث فيما ينبغى عمله للنهوض بالنظم الاجتماعية والارتقاء بأحوال الأفراد . وهذه النهضة فى ميدان التطبيق العملى لابد أن تسايرها وتساندها نهضة مماثلة فى النظريات وفى البحث العلمى حتى يكون الاصلاح قائما على أسس من العلم النظرى المطابق . ومن ثم شعرت البلاد بحاجتها الى اعداد جيل من الشباب المثقف يستطيع أن يتحمل تبعات مشروعات الاصلاح ويسير بها فى الطرق المرسومة صوب تحقيق الأهداف المنشودة .

وقد أدركت الجامعات المصرية هذه الحاجة ولمست مدى النقص فى نظمها ، فعادت وأنشأت أقساما للدراسات الاجتماعية هدفها تخريج أفواج من المواطنين المتخصصين فى الدراسات الاجتماعية والذين يجمعون فى ثقافتهم بين الناحيتين النظرية والعلمية .

وقد سارت وزارة التربية والتعليم كذلك فى هذا السبيل فلم تر بدا من الاعتراف بقيمةهذه الدراسات ، فوضعت فى برامجها بالمدارس الثانوية مادتين أساسيتين هما دراسة المجتمع المصرى وعلم الاجتماع. وبذلك تكون قد ساهمت مساهمة ايجابية فى خدمة ميدان البحث الاجتماعى وفى توجيه الشباب المثقف الى تعرف مشكلات مجتمعهم والوقوف على علله وأمراضه .

بيد أن المكتبة العربية التى من شأنها أن تغذى هذه النهضة العلمية وتعززها لاتزال فقيرة كل الفقر فى ميدان البحث الاجتماعى . وبالرغم مما نشره أساتذة الجامعات من بحوث فى هذا الميدان ، غير أن طالب الجامعة المختص لايزال يعانى نقصا بالغا فى مراجعه ومصادره الصحيحة لاسيما فى المادة الأساسية التى يدور عليها البحث فى الدراسات الاجتماعية وهى « علم الاجتماع العام » .

ولذلك رأيت أن من واجبى ، وقد وقفت قسطا كبيرا من جهودى الجامعية درسا وتدريسا على الدراسات الاجتماعية ، أن أقوم بمحاولة وضع كتاب جامع فى علم الاجتماع العام ، كتاب يتناول هذا العلم فى نشأته وتاريخه والدعائم التى يقوم عليها والحقائق التى يعالجها ومدارسه المختلفة مع دراسات عملية تطبيقية على المجتمع المصرى ومشاكله .

ومحاولة هذا شأنها لا يتسع لها كتاب واحد ، فرأيت أن أضمن بحوثى أربعة كتب أنشرها تباعا فى الموضوعات الآتية :

الكتاب الأول : وموضوعه تاريخ التفكير الاجتماعى وتطوره .

الكتاب الثانى : وموضوعه علم الاجتماع العام ، دعائمه وحقائقه.

الكتاب الثالث : وموضوعه المدارس الاجتماعية المعاصرة .

الكتاب الرابع : وموضوعه « الاجتماع التطبيقى » وعلم الاجتماع الاجتماع فى مصر مع دراسات فى السكان ومشكلات المجتمع .

وغاية ما أرجوه أن تسد كتبى هـذه بعض ما تحتـاجه المـكتبة العربية ؛ ويجد فيها طلاب الجامعات ما يحقق أغراضـهم العـلمية فى الدراسة والبحث .

وأملى أن يترفق النقاد فى الحكم ؛ فان الباحث مهما بذل من الجهد والعناء ؛ لن يكون بمنجاة من الزلل والقصور ؛ والأعين اليقظة مهما بلغت من الحكمة والتبصر لابد أن يدركها الجهد والاعياء ؛ والطـاقة الانسانية لن تبلغ مراتب الكمال .

وأرجو من المولى عز وجل المعونة والصبر والتوفيق .

مصطفى الخشـاب

مقدمة الكتاب الأول

نشأ علم الاجتماع ، كغيره من فروع المعرفة الانسانية، بين أحضان الفلسفة وتربى فى مهادها حتى اذا تكاملت قواه انفصل عنها واستقل بطرقه وبحوثه وأصبحت الفلسفة ترجع اليه وتنبعث عنه بعد أن كانت تمده وتغذيه .

ولذلك اذا أردنا أن نؤرخ لعلم الاجتماع ونقف على تطور التفكير الاجتماعى فى مراحله المختلفة ، علينا أن نستعرض تاريخ الفلسفة قديمه وحاضره لنستطيع أن نكشف عن تلك الأجزاء من المعمورة التى أظهرت وعيا اجتماعيا ونموا ملحوظا فى شؤنها العمرانية ؛ وعن الشخصيات التى خدمت ميدان العلم ومهدت لظهوره .

والحق لقد اجتاز علم الاجتماع تاريخا شاقا بين المعارضة والتأييد فيما يتعلق بنشأته وأهليته بالاستقلال . ولعل ذلك راجع الى اعتقاد الناس فى عدم خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة شأن ظواهر العلوم الأخرى . فقد كانت البحوث الاجتماعية طوال العصور الماضية مجالا للآراء الشخصية وأهواء الباحثين . وكانت فى معظم مراحلها مختلطة بالدين والميتافيزيكا والفلسفة . وظلت هذه الآراء حجر عثرة فى سبيل تقدمها . حتى قيض الله لها العلامة المسلم ابن خلدون فأقالها من عثرتها وأنشأ لها علما مستقلا هو علم العمران . لأنه أدرك بثاقب فكره أن المجتمع وما يعتوره من الظواهر يمثل منحى من مناحى الطبيعة وجزء من النظام الكونى ؛ فلابد أن يخضع فى ضوء هذا الاعتبار لمبدأ النظام العام الملحوظ فى هذا العالم ؛ أى لابد من خضوعه وخضوع نظمه وظواهره لقوانين ثابتة .

غير أن بحوث ابن خلدون لم تنل ما كانت تستحقه من التقدير والمتابعة ، فأهملت من بعده وعادت الدراسات الاجتماعية الى التعثر والتردى فى أحضان الدين والميتافيزيقا ، حتى جاء الفيلسوف الفرنسى أوجيست كونت فخلصها من جديد وأنشأ ما سماه علم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع .

وتعهد المفكرون من بعده الى وقتنا الحاضر هذه الدراسات بالرعاية والتهذيب والتنقيح حتى اكتمل نمو العلم واتسعت ظلاله وأينعت ثماره . ومن ثم ، أضحى علم الاجتماع الآن نبراسا تستضىء الشعوب بنوره فى حل مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كذلك ، وهاديا يرشدها سواء السبيل ، وأداة تتلافى بفضلها ما يبدو فى نظمها وتشريعاتها من وجوه النقص ومواطن الضعف والقصور .

وفصول هذا الكتاب فى تتابعها تمثل الأدوار المختلفة التى قطعها التفكير الاجتماعى فى تطوره ، وتصور للقارىء ذلك التاريخ الشاق الذى اجتازه علم الاجتماع منذ نشأته حتى العصر الحاضر .

هذا ، وقد درج معظم المفكرين عندما يبحثون فى الدراسات الانسانية أن يبدأوا بمفكرى اليونان . ولكنى آثرت أن أعقد فصلا عن التفكير الاجتماعى فى الشرق القديم ليستبين القارىء عظمة أفكار الشرقيين ومبلغ أصالتها . ثم تكلمت بعد ذلك عن التفكير الاجتماعى عند اليونان والرومان والمسيحيين وعند فلاسفة المسلمين . وعرضت لمظاهره فى العصر الحديث مشيرا الى أهم المدارس الفلسفية التى غذت ميدان الدراسات الاجتماعية ومهدت لظهور علم الاجتماع بصورة جدية . وتكلمت بعد ذلك عن العلم بين أقطابه الثلاثة « كونت وسبنسر ودور كايم » واستأثرت الاتجاهات الاجتماعية المعاصرة بمزيد من عنايتى ، فعقدت لها الفصل الأخير ولاسيما ما كان منها منتشرا فى أمريكا وأوربا .

وعسى أن أكون قد وفقت فى أداء مهمتى والله ولى التوفيق .

مصطفى الخشاب

الفصل الأول

التفكير الاجتماعي في الشرق القديم

اصطلح كثير من المفكرين على أن يبدأوا الكتابة فى تاريخ التفكير الاجتماعى بدراسة الفلسفة اليونانية بوصفها أو صورة للتفكير الانسانى المنظم . غير أن هذا الاتجاه من شأنه أن يوهن من عظمة الفلسفة الشرقية السابقة فى الظهور على فلسفة اليونان ؛ ويقلل من خطرها عند دراسة أصول المدنيات والحضارات الانسانية ؛ ومن شأنه كذلك أن ينال من أهمية مفكرى الشرق وفلاسفته الذين سبقوا فلاسفة اليونان فى الوصول الى طائفة غير يسيرة من الأفكاروالنظريات التى رددها اليونان وغيرهم فيما بعد ـ مما يوحى الينا بأن بلادالشرق كانت التربة الأصيلة التى نشأت فيها بذور الفلسفة ثم انتقلت الىبلاد اليونان حيث تعهدها مفكروهم بالرعاية والسقاية فنمت وترعرعت وآتت أنضج الثمار .

فقديما ظهرت فى بلاد الشرق ذات المدنيات العريقة طوائف من الحكماء والفلاسفة المشرعين والمصلحين الاجتماعيين الذين عالجوا موضوعات فى الفلسفة الاجتماعية لا تقل شأنا عما عالجه فلاسفة اليونان . فنجد فى مصر القديمة مثلا فلسفات على جانب كبير من الرقى ؛ وترك حكماء مصر القديمة وصايا وحكما لا تزال حتى الآن من مقومات الحياة الاجتماعية ، وعرف الفراعنة أدق نظم الحكم ووضعوا من التشريعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ما أعانهم على الاحتفاظ بأعباء الحكم أجيالا طويلة .

ونجد فى الهند أيضا صورا مختلفة من العقائد والأديان والأفكار الميتافيزيكية التى أضفت من طبيعتها ألوانا متنوعة على العادات والتقاليد وأساليب التفكير والعمل ، وظهرت بصورة ملموسة فى

المعاملات والعلاقات الاجتماعية وفى النظم السياسية والادارية . وقد سيطرت هذه الألوان الدينية والميتافيزيقية على العقلية الهندية لدرجة تسمح لنا بأن نقرر أن الفلسفة الهندية القديمة فى مجموعها وجهت مزيد عنايتها الى خلق أجيال من المتعبدين والنساك ولم تهتم بتكوين « المواطن الصالح » .

وظهرت فى الصين القديمة طوائف من الفلاسفة والحكماء الذين عالجوا كثيرا من مسائل الأخلاق والسياسة وشئون الاجتماع بطريقة تدلنا على أن حكام الصين وصلوا الى أرقى ما وصلت اليه الفلسفة الانسانية حتى عصرهم . وكانوا فى تفكيرهم واقعيين وعمليين على عكس جيرانهم الهنود .

ولا بأس من أعرض نماذج من هذه الأفكار الشرقية القديمة .

***

١ ــ فى مصر القديمة

مصر بلد زراعى . والفلاح هو العنصر الأساسى فيها . وكان فى حياته الاجتماعية الأولى كما هو قريبا من الطبيعة ؛ وثيق الصلة بحيوانه ونباته ؛ قطعة لا تتجزأ من حقله وأدواته . وكان ؛ كشأنه على ممر العصور ، قانعا قليل الزاد ، لم ينل قسطه المعلوم من الغذاء ، يأخذ أجره عينا ، وتنتابه الأمراض ، شديد الايمان فى القوى القدسية ، يحس صدى صوتها الرهيب فى قلبه ، ويرى طيفها فى ظواهر الطبيعة وبواكير الثمار . وكان مع ذلك متمتعا بأسباب حياته الاجتماعية : يغنى ويضحك ، ويرقص فى الحفلات والأعياد ، ويقدم القرابين والأضاحى ، ويشارك فى الطقوس ، ويقدم على المغامرة فى الحملات الحربية وحملات الصيد .

ولم يقتصر سكان مصر القدامى على شئون الزراعة ، بل زاولوا التجارة وفنون الصناعة واستفادوا من فروع النيل التى كانت تقطع

أوصال وحدتهم الجغرافية . ولا شك أن هذه الأمور من طبيعتها أن تعزز العلاقات والروابط الاجتماعية فيما بينهم ، وتخلق قدرا من الأفكار الاقتصادية والأخلاقية والسياسية التى تسير فى ضوئها المعاملات الانسانية . هذا ، الى أنهم كانوا دائما هدفا لغارات القبائل النازحة من آسيا مما أتاح لهم فرص الاحتكاك بشعوب أخرى . وسواء كانت هذه الشعوب أكثر منهم حضارة أو أقل ، فان احتكاك الحضارات واختلاط الثقافات وانصهار الشعوب عن طريق امتزاج الدم والتزاوج وتبادل الآراء والعقائد من شأنه أن يزيد المعارف والفنون ويستحدث كثيرا من طرق التفكير والعمل ومطالب الحياة الاجتماعية .

ومن الثابت المحقق أن قدامى المصريين (لا سيما سكان الدلتا) عرفوا نظام المدينة بوصفها « وحدة سياسية » قبل أن يعرفه اليونان . وكانت مدنهم تتمتع باستقلال ذاتى ، وكانت أشبه ما تكون بمراكز اجتماعية وتجارية حية يعيش أهلها على التجارة النيلية لأنها كانت مرسى السفن وملتقى القوافل البرية . وقد قرر العلماء الذين درسوا وثائق التاريخ القديم أن أمجد النظم الحكومية كان منشؤه فى مصر ، وكان مهده الأول فى مدن الدلتا . ونظام سياسى هذا شأنه لا يستقر له قرار الا فى ظل نظم اجتماعية قائمة على قدر مشترك من العقائد والأفكار التى نبتت من طبيعة الحياة المصرية واتفقت عليها عقول الأفراد بصفة عامة .

ولما توحدت البلاد وأصبحت امبراطورية واسعة الأرجاء ، كانت مسرحا لتيارات اجتماعية شأنها فى ذلك شأن الامبراطوريات الكبيرة غير المتجانسة . اذ من الطبيعى أن يقوم فى قلب الامبراطورية بعض المفكرين الذين لا يتفقون مع الفرعون ورجال حكومته فى السياسة الداخلية والخارجية . ومن المحتمل أيضا أن يكون بعض طبقات الشعب قد آلمهم ظلم الفرعون وتسخيرهم لخدماته والعمل لارضاء كبريائه ، ومن المحتمل كذلك أن يكون بعض الأقليات أو الأجناس الغريبة عن البيئة المصرية لم يتم انصهارها أو تمثيلها فى الوحدة المصرية بالقدر

الكافى . وغنى عن البيان أن هذه الأمور وما اليها من شأنها أن تنشىء فى قلب المجتمع رأيا عاما وتيارات سياسية واجتماعية .

والحق لقد وضعت الأسرات الأولى نظاما للحياة ، فى شتى مجالاتها، وكان هذا النظام صالحا للعصور المستقبلة . وهذا يدل على أنه كان موضع رضاء الناس واستطاع أن يقاوم التغيرات والذبذبات وتيارات المد والجزر التى خضعت لها الحياة المصرية القديمة قرابة عشرين جيلا قبل أن يدخلها الاسلام .

وهذا يدلنا كذلك على أن « الثورة المدنية » التى حملت لواءها الأسرات الأولى حددت الخطوط الرئيسية لحياة الشعب الدينية والعقيدية والاقتصادية والسياسية . وظهرت نتائجها فى بعض الميادين التجارية والصناعية والزراعية والفن والأدب وما اليها .

وكانت هذه المظاهر الحضارية أصيلة فى نشأتها ومصرية خالصة وأثبتت نجاحها فى كل مظاهر الحياة الاجتماعية . على أن ما جاء بعد ذلك لم يكن أصيلا فى مصريته لأنه لم يستطع أن يكون بمنجاة عن التأثر بعوامل الاختلاط والامتزاج والتيارات الدخيلة والمستبضعة . ولذلك يجمع المؤرخون على أن مصر أحرزت انتصارات حضارية وروحية منذ فجر الانسانية ، واستطاعت أن ترسى الدعائم السوية لأول تنظيم امبراطورى ، وأدركت المرامى البعيدة لنظرية الرقى الذاتى واتخذت من الفرد أساسا لتطبيق فكرة العدل الاجتماعى .

وقد أمكننا الوقوف على كثير من ألوان التفكير الاجتماعى عند قدامى المصريين من الآثار التى تركوها . فان عقائد المصريين الدينية وعنايتهم بدفن موتاهم وحبهم لاظهار عظمتهم ، وتسجيل فتوحاتهم وتدوين حولياتهم للأجيال القادمة ، كل هذه الأشياء وما اليها من مظاهر الفن الرفيع أمدتنا بمصادر صحيحة وصريحة عن حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية . وبجانب الآثار نجد تراثا أدبيا زاخرا بمظاهر التفكير فى شئون الحياة بصفة عامة ، وفى شئون

المجتمع بصفة خاصة . من ذلك ما ورد فى الأدب الدينى والطقوس الجنائزية مثل نصوص الأهرام (فى الدولة القديمة) ؛ ونصوص التوابيت (فى الدولة الوسطى) وكتاب الموتى (فى عصر الامبراطورية القديمة) . ومنه ما ورد فى الأدب القصصى مثل قصة الأخوين والأمير المسحور وقصة سنوحى وقصص الاستيلاء على بلاد الشام ؛ وما ورد فى الأغانى والأناشيد والحكم والوصايا التى تركها قدامى المصريين وأشهرها وصايا بتاح حوتب وأمينم أوبى وخيتى ومراسيم حورمحب وسيتى ومن اليهم (١) .

وكان من الطبيعى فى بلد ترتكز حياته ومظاهره الحضارية على نظرية « الاله الحاكم » أن يكون تفكيره الاجتماعى متصلا اتصالا وثيقا بالدين ومختلطا به ، وكان من ناحية أخرى متجها الى غايات عملية. فبالرغم من أن المنطوق الالهى كان شرعه الحكم والادارة والعمل ؛ وكانت الأساطير والقوى الخفية تلعب من وراء ستار ؛ فان الشعب المصرى كان عمليا فى اتجاهاته ؛ يعنى بما ينفع ويفيد ؛ ويفضل العمل على النظر .

وامتاز المصريون القدامى بحسن السياسة وفن الادارة ؛ واستطاع الحكام والقائمون بالأمر بفضل ذلك أن يسيطروا سيطرة تامة على دفة الأمور فى بلادهم وفى البلاد التى أخضعوها لامرتهم اللهم الا فى فترات كانت الأداة الحكومية تصاب فيها بالانحلال السياسى . وكان النظام الأسرى هو أهم الموضوعات التى عرض لها قدامى المصريين فى ثنايا النتف الأدبية المشار اليها ، فقد أشادوا بفضل هذا النظام فى دعم الحياة الاجتماعية . وتكلموا فى الواجبات الأسرية وناقشو كثيرا من أصول

---

(١) ترك المصريون القدامى قصصا أدبية مثل قصة السندباد البحرى ، وأخرى حربية تصف فتح بلاد النوبة والشام وسورية ، وأغان لمدح الفراعنة والحكام ، وخمريات والأناشيد غرامية وأخرى فى التغنى بالنيل ومظاهر الطبيعة . وهذه الاناشيد تشبه الى حد كبير ما ورد فى التوراة باسم « نشيد الاناشيد » . والحكم والوصايا التى تركها المصريون تشبه كذلك « أمثال سليمان » الواردة فى التوراة . حتى اعتقد بعض المؤرخين بوجود علاقة بينهما وخاصة ما ورد فى الاصحاح ٢٢ من سفر الامثال .

الأخلاق الاجتماعية والآداب العامة . واتجهوا بتفكيرهم الى ما ينبغى أن تكون عليه هذه الأمور حرصا على الاستقرار فى المعاملات الانسانية وحبا منهم فى مناشدة الخير العام ؛ ورغبة فى الابقاء على العلاقات الودية الطيبة التى تربط الأفراد بالعالم الآخر . ونبهوا الى كثير من المشاركات الوجدانية وعواطف حب الغير . وأشادوا بفضل العمل الانسانى واعتبروه فضيلة انسانية .

واحتلت نظرية الطبقات قدرا من تفكيرهم . وكانت هذه النظرية مرتبطة الى حد كبير بالأفكار السياسية . فنجدهم يتكلمون عن طبقتين فى المجتمع : طبقة قدسية تشمل الفرعون وأنساله وكهنته ؛ وطبقة أرضية وهى طبقة عامة الشعب (من زراع وتجار وجند) . وقد أدى اندماج رجال الدين والحكام فى طبقة واحدة الى ظهور نظرية تأليه الفرعون ودعم سيادته ونشر سلطاته واستقرار الوحدة الدينية والسياسية . غير أن ظهور قادة وزعماء من أبناء الشعب (أى من الطبقة الأرضية) واعتزازهم بعصاميتهم وجهادهم القومى ؛ أدى الى انفراط عقد الطبقة المقدسة وأصبح المجتمع مكونا من ثلاث طبقات . الحكام ورجال الدين وعامة الشعب . وفى عصر الملكية الحديثة ظهر خطر طبقة رابعة وهى طبقة الجند لاسيما عندما لجأ ملوك العصر الأخير الى الاستعانة بجنود مرتزقة ومنحوهم امتيازات كثيرة وأقطعوهم مناطق معينة . وقد استفحل خطر هذه الطبقة حتى استطاع زعماؤها من قادة الجيش الاستيلاء على مقاليد الأمور أو على الأقل توجيه شئون الدولة وفق مراميهم . وقد كان لتدخل هذه الطبقة فى شئون المجتمع ومحاولة فرض سيطرتها ؛ أثر كبير فى ايقاظ الشعور القومى وتوجيه الشعب نحو حركات المقاومة السلبية . ولذلك حفل العصر الأخير من الامبراطورية الحديثة بكثير من هذه الحركات الوطنية . ولم يلبث أن زاد خطرها فى عهد الحكم البطلمى .

واستأثرت الناحية الفنية بمزيد اهتمام قدامى المصريين . وكانت مضرب الأمثال لمهارتهم وكشف النقاب عن أصالة حضارتهم . وكان الفن

المصرى القديم هادئا رصينا أصيلا ؛ واستطاع الفنانون أن يقــدموا أروع الأمثلة للبطولة فى الصبر والأناة وعمق التعبير وطول البــاع . ولاشك أنهم نجحوا فى اضفاء صفات جوهرية على الحضــارة المصرية التى تعتبر احدى الحضارات الأصيلة الستة وتعتبر أكثر الحضــارات القديمة عمقا وقدما واستمرارا . وخير ما اتتجــه الفن المصرى انمــا يرجع الى العصور القديمة ؛ أى الى ما قبــل عام ١٤٠٠ ق.م. أما فن العصور المتأخرة فكان ترديدا وتقليدا للقديم . أى أن الفن فى هــذه العصور كان معادا تقريبا وأخذت الأوضاع التقــليدية القــديمة فى التطور وحلت محلها صورا تمثل طبيعة العصور المتأخرة .

وليس أدل على رسوخ قدم مصر وعلو كعبها فى ميدان الفن ؛ من أن الشعوب القديمة استعارت مقومات فنونها من الفن المصرى . فقد أخذ الكنعانيون والفينيقيون والاغريق والرومان كثيرا من الأوضاع والتعبيرات الفنية المصرية . وكانت بعض قطعهم الفنية تقليدا ســافرا للطراز المصرى والروح الفنية المصرية .

وكان « الأدب » من مظاهر الانتاج التى تبين عظمة التفكيرالمصرى القديم . فقد ظهرت فى مصر طائفة من الأدباء والشعراء الذين ارتفعوا الى مصاف الحكماء والفلاسفة أمثال « حور ددف ، امينحتب ،خيتى، بتاح حتب » وترك هؤلاء قصصا ونصوصا تمثل روعة الانتاج الفنى مثل قصة سنوحى ، وقصة الأخوين ؛ وقصة الحق والباطل ؛ وقصــة الأمير المسحور . وتركوا أناشيد وخمريات وأغان عاطفية تمجد الحب قبيل الزواج ؛ وأخرى أخلاقية وفلسفية تمجد الطبيعة وتسترحمها . هذا فضــلا عن طائفة كبــيرة من كتب الأدب الدينى (نصــوص الأهرام والتوابيت وكتاب الموتى) .

ومما يدلنا كذلك على أن الأدب احتل مركزا ممتازا فى حياة مصر القديمة وكانمن أروع مظاهرها العقليةالفكرية ، أن المصريين رفعوا من شأن الكاتب ومن شــأن المدرس وسموا بهما الى مرتبة « الحــكماء

والقديسين » فالكاتب هو الجدير بالخلود ، وهو الذى يحظى بحضرة الآلهة ، وبالرغم من وفاته ، فان اسمه لايزال مذكورا ومقروءا بسبب تعاليمه ووصاياه وحكمه .

ونلاحظ أن أدب مصر القديمة قد تطور كغيره من مظاهر التفكير والعمل . فبعد أن كان مصريا خالصا شأنه كشأن الفن ؛ غزته العوامل الداخلية والخارجية التى غزت كل ظواهر السياسة والاقتصاد وشئون العمران . فبعد أن كان نبعا ذاتيا . أصبح منهجا مدرسيا يدرس فى المدارس ؛ وبعد أن كان انتاجا أدبيا ؛ أصبح يستخدم فى أغراض روتينية ودواوينية . ولذلك نجده فى العصور المتأخرة مجرد « حركة لا حياء الآداب القديمة » بيد أن هذا الاحياء كان عقيما فقد كان ينقص القائمون به فهم المرامى البعيدة لتلك النصوص السحيقة فى القدم .

ويذكر المؤرخون عاملين كانا سببا فى تطور الفن على النحو الذى أشرنا اليه وهما : اتساع نطاق الامبراطورية المصرية وما صحب ذلك من احتكاك المصريين بشعوب أجنبية ووقوفهم على آداب ولغات وتجارب غريبة عنهم ولذلك كثرت فى الآداب المتأخرة الأخيلة والأساليب والكلمات والمصطلحات الأجنبية . والعامل الثانى هو ضرورة اعداد جيل من الشباب المثقف للعمل بدواوين الحكومة التى كانت وقفا على الأدباء والمتأدبين وذلك لسد حاجتها المتزايدة واتساع نطاق اداراتها وأقلامها .

وامتاز المصريون القدامى كذلك فى الناحية التشريعية ولا نكاد نجد من ينكر فضلهم على التشريع وجمع القوانين . فقديما كان المنطوق الالهى (تعاليم الملك) هو التشريع الأمثل ؛ وكان هذا المنطوق يصدر فى صورة مراسيم واجبة الطاعة والنفاذ . ويضرب المؤرخون مثلا بمرسوم حور محب الذى أصدره لاعادة الأمن الى البلاد ، واعادة تنظيم الجهاز الادارى والقضاء على الرشوة والفساد واستغلال النفوذ « ان الرجل الفقير هو الهدف المقصود بالحماية من الظلم ، والرخاء الاجتماعى هو

الغاية التى ننشدها » ونص المرسوم على العقوبات التى تنتظر كل من يعيث فى الأرض فسادا . فالمجرم أو المذنب يقطع أنفه وينفى الى ثاروا أو يقذف به خارج الحدود (١) . ويأخذ المؤرخون على المرسوم قسوته وصرامته وعدم تناسب العقوبات مع مظاهر الجرائم التى ترتكب . وبصدد تجميع القوانين قام المصريون بمحاولتين ناجحتين . أولاهما قام بها بوخوريس مؤسس الأسرة الرابعة والعشرين ؛ وثانيهما قام بها « أحمس » . وهذا يدلنا على مبلغ ادراكهم لقيمة الوحدة القانونية فى دعم الوحدة الاجتماعية وتحقيق المساواة العامة أمام القانون . وقد ظهر ذلك بوضوح فى تقوية الفكرة المركزية وتنظيم الهيئات الشعبية الرامية الى الاصلاح تنظيما اداريا وقانونيا .

هذا ؛ ولم تبلغ عناية المصريين القدامى بالتفكير الاجتماعى مبلغ عنايتهم بنواحى التفكير فى شئون الفلك والطبيعة والهندسة . ولا تعد بحوثهم التى أشرنا اليها شيئا مذكورا بجانب ماتركوه من آثار علمية وعملية فى ميدان الدراسات الكونية والانسانية (٢) . فقد لاحظوا الطبيعة ووصلوا بفضل ملاحظتهم الى طائفة غير يسيرة من التجارب التى كشفت لهم النقاب عن بعض مظاهر الكون . وعملوا خرائط جوية ومسحوا الأراضى ووصلوا الى كثير من القضايا الهندسية والرياضية. وهذا يدلنا على مبلغ نبوغهم فى الفلك والرياضة والهندسة . ونبغوا فضلا عن ذلك فى ناحية انسانية هامة وهى الناحية الطبية . ولعلهم بلغوا فى هذا الميدان شأوا عظيما ؛ وكانوا فى مهارتهم الطبية مضرب الأمثال. وتحتوى برديات الطب المصرى على خليط من العلاج المنزلى والاسعافات الأولية التى تقوم على معرفة خواص الأعشاب والايمان فى القوى الخارقة للتعاويذ والأحجبة . وتعتبر هذه البرديات أقدم أثر علمى لعلوم البيولوجيا والفزيولوجيا والجراحة والتاريخ الطبيعى . ومن أنفس الآثار الطبية التى تركها قدامى المصريين برديتين طبيتين هما « بردية

---

(١) كانوا ينفون المجرمين الى هذه المنطقة وهى حصن موحش على حدود السويس .
(٢) بردية « علم اللاهوت المنفى » التى تشرح قصة خلق العالم وترتيب الكونيات .

أدوين سمث وبردية ايبرس » وهما محفوظتان فى متحف « بروكلين » ويعتبران أقدم رسائل جراحية فى تاريخ الانسانية . تبحث الأولى فى ٤٨ حالة جراحية مرتبة حسب أعضاء جسم الانسان ومبتـدئة بالرأس ومنتهية بالقدمين . وتدل الوثائق على أن اتجاه المصريين فى العلاج كان اتجاها علميا يدعو الى الاعجاب وتدل على أنهم كشـفوا طائفـة من الملاحظات الطبية العلمية وعرفوا مالم يعرفه العالم القـديم عن وظائف أعضاء الجسم وصلة بعضها بالبعض الآخر .

غير أن المصريين القدامى لم ينظموا معلوماتهم بالقدر الكافى ؛ ولم يرتبوها على أسس منهجية وعلمية ؛ وبذلك لم يقدر لهم الوصول الى فكرة « العلم المنظم » التى وصل اليها مفكرو اليونان فيما بعد .

هذه هى بعض مظاهر التفكير فى شئون الحياة الاجتماعية عند قدامى المصريين (١) . فلا غرو أن يفتخر المصريون بأنهم أورثوا شعوب العالم القيم الروحية والانسانية والفلسفية والعلمية ، والوصايا والحكم التى تنشد الكمال وتهدف الى الاسعاد . وكفانا فخرا أن العبرانيين وهم أكثر الشعوب القديمة حقدا على مصر كانوا يتغنون بحكماء مصر وكانوا يفتخرون بقولهم « لقد تعلم موسى كل حكمة المصريين »واعترف اليونان بأنهم أخذوا علومهم ومعارفهم الأولى عن المصريين ؛ واعتـرف الرومان بأنهم استفادوا من الفنون والآداب والتشريعات المصرية . ولذلك كان انهيار وعقم الحضارة المصرية القديمة فى أخريات أيامها مأساة أحزنت الشعوب التى طالما جثت على ركبتيها اعترافا بالمجـد والعظمة والسلطان ، وعرفانا بالجميل والفضل والتسامح .

---

(١) للوقوف على تفصيلات أكثر بخصوص مجالات التفكير المصرى القديم يرجع الى :

(1) Wilson «The Burden of Egypt».
(2) Breasted; Ancient Records of Egypt.
(3) Erman; The Literature of the Ancient Egyptians.

٢ ــ فى الهنـــد

ظلت بلاد الهند حتى أعتاب العصور الحديثة لغزا غامضا لا يعرف العلماء الغربيون من أمرها شيئا يستحق الذكر ؛ اللهم الا ما كتبه « المجسطى Almagest » فقد وصف هذا المؤرخ بلاد الهند وصفا ممتعا وأعطى صورة واضحة لمظاهر الحضارة التى عاصرته فى عهد الملك « تشاندراجوتيا » ذلك الشريف الشاب الذى ناهض فلول جيش الاسكندر بعد وفاته . وأقام دعائم مملكته على أنقاض السلطان المقدونى .

وحدث فى منتصف القرن السابع عشر أن وصل الى الهند مبشر هولندى اسمه « ابراهام روجر » وبهره ما فيها من عادات وتقاليد وديانات ؛ فألف كتابا عنوانه « باب مفتوح الى الوثنية الخبيثة » بعث به الى الغرب فأثار عواطف العلماء وقوى فيهم الرغبة فى الوقوف على حقيقة الشعوب وتراثها الأدبى والفنى والفلسفى والدينى . فبدأ العلامة « وليم جونز » فى عام ١٧٨٩ بترجمة كتاب « شاكنتالا » المنسوب الى الشاعر « كاليداسا Kalidasa » . وقد ذاع صيت هذه الترجمة فسرعان ما نقلت الى اللغة الألمانية عام ١٧٩١ وتأثر بها « هردروجيته » وغيرهما من كبار العلماء الألمان . والذى يهمنا أن العلامة « جونز » وصل من تحليله الى أن اللغة السنسكريتية االتى كتبت بها أشعار « الشاكنتالا » متحدة فى أصولها مع اللغات الأوروبية ومن فصيلة واحدة . وتعتبر هذه النتائج العلمية التى وصل اليها العلامة « جونز » كشفا جديدا بهر العالم جميعا ونبه الأذهان الى ضرورة دراسة آثار الهند الأدبية والفلسفية . وتعتبر هذه النتائج كذلك من أهم الدعائم الأولى التى قام عليها علم أصول اللغات وعلم أصول الأجناس .

وزاد من معرفتنا ببلاد الهند ذات المدنية العريقة الكتب والأشعار المعروفة باسم « باجافادجيتا Baghavad Gita » وهى من أهم الآثار الأدبية والفلسفية ، وتحتوى على أدق وأعمق النظريات الصوفية والدينية التى عرفت عن الهند . وهى أشعار مضافة الى المتون الشعرية القديمة المسماة « ماهابهاراتا Mahabharata والتى تنسبها الروايات العريقة فى القدم الى مؤلف من فحول الشعراء الدينيين اسمه « فيازا Vyasa »(١).

وقام بترجمة هذه الأشعار الى الانجليزية العلامة «ولكنز Wilkins » عام ١٧٨٥ ، ونقلها الى الفرنسية « الأب بارود Abbé Parraud » عام ١٧٨٧ . وقد أثارت هذه الترجمة اهتمام علماء اللغـات من الألمان . فوضع لها العلامة « شلجل G' Schlegel » ترجمة لاتينية حرفيـة دقيقة نشرها مع الأصل السنسكريتى عام ١٨١٣ . وقد نبه أذهان العلماء الى صلات التشابه الكبير التى تربط اللغات الأوربية والهندية والآرية بعضها ببعض . وقد أعيد نشر هذه الترجمة اللاتينية عام ١٨٤٦ مـع تحقيقات وتصحيحات نبه اليها العالم الهندى « لاسن Lassen » . وقام العلامة الفرنسى « اميل برنوف Emile Burnouf » بوضع ترجمة فرنسية للأصل السنسكريتى المشار اليه . وكانت هذه النصوص والأشعار موضوع دراسات وتعليقات طريفة وبحوث شـيقة ضـمنها العـلامة « كوزان Cousin » كتـابه « تاريخ الفلسـفة

---

(١) معنى كلمة «Baghavad Gita» أنشودة الواحد القـدس The song of the divineone ويرجع فى هذا الصدد الى المقالات الواردة فى دائرة المعارف الدين والاخلاق .

« Encyc. of Religion & Ethics (A. Vedas; Upanisads)

. (1) « Cours d. Hist. Générale de la philosophie) 1829

ومن الآثار الهندية المقدسة التى أمدتنا بمعلومات زاخرة عن النظم والمعتقدات الهندية أسفار « اليوبانشاد Upanisads »وهى أجزاء من أسفار « الفيـدا Vedas » موضوعها محاورات ومساجلات بين الفلاسفة وخاصة الخاصة ، نقلها الى الانجليزية العلامة « دبرون » عام ١٨٠٥ عن ترجمة فارسية . وقد مهد هذا المفكر السبيل أمام طائفة غير يسيرة من العلماء توفروا على ترجمة الكتب المقدسة فى الهند أجدرهم بالذكر العلامة « اميل برنوف » فى فرنسا ؛ وتلميـذه « ماكس مولر Max muller » فى انجلترا (وهو ألمانى المولد والثقافة)

ومن الآثار الهندية الجديرة بالذكر « قوانين مانو أو تشريعـات مانو » (Les Lois de Manou) (Manava Dharma Sastra) وقد ترجمهـا الى اللغـة الفرنسـية لأول مرة العـلامة « دزلونشاب » Loiseleur Deslonchamps » عام ١٨٣٣ .

وفى عام ١٩٢٤ أعلن « سـيرجون مارشـال » أن أعمـال الحفر والتنقيب التى يقوم بها فى منطقة «موهنجو دارو» الواقعةعلى الضفة الغربية لنهر السند أدت به الى كشـف بقـايا وآثار دلت على وجود مدنية بالغة الرقى . وأثبت أعوانه أنه كانت هناك صلات تجارية ودينية بين هذه المنطقة وبلاد سومر ؛ وأثبتوا كذلك أن حضارة « موهنجـو دارو » كانت معاصرة لحضارة مصر فى عهد الأسرة الرابعة (٢) .

---

(1) Paul Janet, Hist. de la science politique Tome 1, p. 3, 5 ieme edition.

(2) Durant Will. The story of Civilization Vol. 3 (New York 1942)

وقد نقل هذا الجزء الى اللغة العربية الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٥٠ .

هذه البحوث والاكتشافات المشار اليها صححت كثيرا من معلوماتنا عن الهند وأمدتنا بمادة غنية عن نظمها وتقاليدها ومعتقداتها ومظاهر حضارتها . وأغزر هذه المصادر حديثا عن الناحية الاجتماعية هى « قوانين مانو » ولذلك سأعتمد عليها فى معظم الحقائق التى سأعرض لهـا .

تعتبر هذه القوانين أقدم التشريعات فى الهند . وتتألف من ٢٦٨٥ بيتا من الشعر . وهى منسوبة الى شخصية خرافية تصورها النصوص فى صورة اله صغير تلقى الوحى عن براهما نفسه . ويبدو أن هذه القوانين من وضع جماعة البراهمة قصدوا من تدوينها الحرص على تعليم الأجيال القادمة أوضاع الحياة الاجتماعية وقواعد السلوك الاجتماعى ، والابقاء على قواعد العرف والتقاليد « ذارماشا سترا » التى كانت تنظم العلاقات بين الطبقات وتحدد المعاملات بين الأفراد . ولذلك فان هذه القوانين أقرب الى التشريع الخلقى منها الى التشريع القانونى ، ومع ذلك نقرأ فيها صورة واضحة للأفكار الرئيسية التى كانت تسيطر على المجتمع الهندى .

ونستنتج من هذه التشريعات أن سلطة حكام الهند كانت سلطة تيوقراطية دكتاتورية لا يحدها الا تدخل طبقة رجال الدين من البراهمة نظرا لما يتمتعون به من مركز خارق للعادة نصت عليه الشرائع المقدسة. وكان هذا النظام القائم على الضغط واستعباد الأفراد ، مرتكزا على فكرة الجزاء « chatiment » فهو المبدأ الواقى لمثل هذا النوع من الحكم . ولقد استغل الحكام خوف المواطنين فى ظل الحكم الدكتاتورى فأسرفوا فى تقرير الجزاءات وتوقيع العقوبات واستندوا فى هذا الصدد الى ما جاء فى قوانين مانو من نصوص تشيد بفضل « الجزاء » فى حفظ الكيان الاجتماعى واستقرار النظام . ان هذه النصوص تخاطب « الجزاء » على أنه ظل الاله . لقد وضع الله ظله بين يدى الملوك ليساعدهم فى أداء وظائفهم وفى تنفيذ العدالة كما يرضاها الاله . فالجزاء اذن من جوهر مقدس ، والخوف من بطشه

هو الذى يدفع بالمخلوقات كلها ؛ ساكنة ومتحركة ؛ الى تأدية وظائفها والعمل وفق اختصاصاتها ؛ وهو الذى يتربص بها الدوائر اذا تهاونت فى الوفاء بما عليها من واجبات والتزامات . وتصوره كثير من النصوص المانوية فى صورة السياسى الماهر والمدير الماكر الذى يحكم الجنس الانسانى ويرعى مصالحه ويسهر على سلامته « يستيقظ مبكرا قبل أن تستيقظ الكائنات ولا يغمض النوم عينيه الساهرتين حتى لا يفلت العابثون من رقابته .. انه قاض قديس ... انه العدالة فى أرقى صورها. ولكنه اذا أسرف فى استخدام سلطانه ؛ وأساء تطبيق الأوامر التى تهبط عليه من عالم الآلهة ؛ انقلبت سعادة الأفراد بؤسا وشقاء ؛ وعاث الأشرار فى الأرض فسادا ، وتحللت الروابط الاجتماعية ، واعتدى الأقوياء على الضعفاء، وانتقم العبيد من الأسياد ،واستولى الدهماء على صولجان الحكم وساموا البراهمة صنوف العذاب وألوان المذلة والهوان» ولكن هذه النظرية ، على ما فيها من أمل براق فى الحرص على سلامة النظام الاجتماعى ، ورغبة معسولة فى تنفيذ القوانين والتعاليم السماوية، تخفى وراءها أعنف مظاهر الحكم التيوقراطى وأقسى مظاهر الملكية المستبدة لأنها تضع فوق قمة المجتمع « اله الجزاء» وقد تدثر فى أثواب دموية لا يعرف اللين والمهادنة (١) .

ويمتاز النظام الاجتماعى فى الهند القديمة بأنه طبقى حدد الدين قواعده ورسم حدوده بدقة ونظم علاقات كل طبقة بما عداها من الطبقات الاجتماعية ولهذا التقسيم الطبقى نتيجتان لازمتان : أولاهما ، وراثة وجمود الوضع الاجتماعى الذى لا يمكن ان يتغير من الأصول الى الفروع ، وثانيهما الخضوع لما تفرضه التقاليد والعرف (ذارما) والدين على أفراد كل طبقة من التزامات ووظائف اجتماعية .

---

(1) Paul Janet : Histoire de la Science Politique Tome 1, p. 16 sqq. 5 ieme edition.

وقد صورت المانوية نظام الطبقات على أنه من وحى الاله براهما نفسه وأن كل طبقة تمثل جزءا من أجزائه الخالدة . فقد أرادت مشيئته القدسية أن ينقسم المجتمع الهندى الى أربع طبقات :

١ ــ « طبقة البراهمة » وهى طبقة رجال الدين . وتمثل هذه الطبقة (رأس الاله) .

٢ ــ « طبقة الكشاترية Kchatryas » وهى طبقة المحاربين وتمثل ذراع الاله براهما .

٣ ــ « طبقة الفياز Viayas » وهى طبقة التجار والصناع وتمثل « فخذ الاله » .

٤ ــ « طبقة السودرا Soudras » وهى طبقة العبيد والأرقاء وتمثل « قدم الاله » .

وهذا يشبه الى حد كبير ما ذكره أفلاطون من أن الطبقات الأربع تتكون من أربعة معادن مختلفة فى جوهرها وهى : الذهب والفضة والنحاس الأصفر والنحاس الأحمر أو الحديد .

وعلى أساس التقسيم الطبقى المشار اليه يتفاوت أفراد المجتمع فى الثراء والمركز الاجتماعى والحرية الشخصية والسياسية . بمعنى أن الكهنة والبراهمة هم أكثر أفراد المجتمع امتيازا وهم الذين يستأثرون بالسلطة والنفوذ والجاه معتمدين فى ذلك على أفراد الطبقة الثانية الذين يدافعون عنهم ويشدون أزرهم ويحافظون على هيبتهم الاجتماعية. ووظيفة الطبقة الثالثة فلاحة الأرض وتربية الماشية ومزاولة التجارة والصناعة . أما الطبقة الرابعة فليس لها من وظيفة الا خدمة الطبقات السابقة لا سيما الطبقة الأولى . وقد حرمت الطبقتان الثالثة والرابعة من الحرية السياسية ومن حق أفرادهما فى الوصول الى كرسى الحكم أو التمتع بأية سلطة اجتماعية ولاسيما أفراد الطبقة الرابعة أى طبقة العبيد

والأرقاء الذين يحرم عليهم وضعهم الاجتماعى مزاولة أى حق سياسى أو مدنى .

وبجانب الطبقات الأربع التى وردت فى المانوية توجد فى بلاد الهند طبقة دنيا هى « طبقة البـاريا » أو المنبوذين ، وقوامها قبـائل وطنية لم ترتد عن دياناتها الفطرية ولم تعترف بسمو البراهمة وأشهرها قبائل « شاندالا » . وتتكون هذه الطبقـة كذلك من أسرى الحروب ومن الأفراد الذين أصبحوا عبيدا وأرقاء نتيجة توقيع جزاءات عليهم . وقد أخذت هذه الطبقة فى النمو والازدياد حتى بلغت فى العصر الحـديث أربعين مليونا .

وإذا تتبعنا تاريخ الطبقات فى الهند القديمة نجد أن المنزلة الاجتماعية لكل منها قد تطورت تبعا لظروف الحياة الاجتماعية وتبعا لاختـلاف الديانات والعقائد . ففى أوقات الحروب الوطنية التى نشأت منذ أقدم العصور بين السكان الأصليين والنـازحين من الشـمال كانت الزعامة لطبقة « الكشاترية » أى طبقة المحاربين البواسل الذين يعتقدون عن طيب خاطر أن موت الرجل فى فراشه خطيئة لا تغتفر . وقد أشـادت أسفار الجانتية (١) بزعامة هذه الطبقة وذهبت الى حد أن نسبت طبقة البراهمة الى أصل وضيع . ولكن لما استقرت الأمور فى بلاد الهنـد وشغلهم التفكير الصوفى والدينى وتعقدت الطقوس والاجراءات الدينية أملت الضرورة قيام طبقة البراهمة . وأخذ نفوذها فى الانتشار والنمو حتى سيطرت على كل مرافق الحياة فى المجتمع الهندى . ولما كانت هذه الطبقة تعتبر نصف قدسية وممثلة للاله براهما فى العـالم الأرضى فقد استغلت استغلالا فنيا عجيبا ، اذا أصبحت وسيلة من وسائل التأثير فى

---

(١) الجانتيه ديانة هندية أسسها « ماهافيرا » الذى عاش مابين عامى ٥٩٩ و ٥٢٧ ق.م. ويقال مابين عامى ٤٥٩ و ٤٧٧ ق.م. وهى حركة مناهضـة للديانة البراهمية . يتزعمها فريق الكشاتريه وقصدوا بها الحد من فعل اللاهوت والطقوس الكهنوتية .ومعظم تعاليمها تدعو الى الشك فى قيمة الحياة وقيمة الالهة .

قوى الطبيعة لزيادة الانتاج القومى لاسيما فى ميدان الزراعة . فرضاؤها يقى البلاد شر الكوارث الطبيعية وشر الأفات الزراعية ، وشر الأمراض التى تنتاب مملكة الحيوان والنبات . وقد أصابوا من هذا الطريق مالا كثيرا وجاها عريضا وضربوا فى الأرض يبتغون المزيد من الثراء والغنى على حساب المزارعين الفقراء الكادحين فى الأرض . ولما كانوا هم معلمى الوطن والحافظين لتراثه الأدبى والتاريخى فقد قاموا على تربية النشء وتقاضوا الشباب الثرى أجورا وفيرة واستطاعوا أن يشكلوا أجيال المستقبل فى الصورة التى تحفظ لهم مركزهم الممتاز ومكانتهم السامية وقد أسرفت « قوانين مانو » فى الحديث عن مزايا هذه الطبقة وخصائصها والمنح التى يجب على الملك والشعب أن يمنحها لأفرادها . فقد حذرت قوانين مانو الملك من أن يفرض عليها ضرائب حتى اذا نضبت خزائن الدولة وأشرفت على الافلاس . وحذرته من اعدام أحد أفرادها حتى اذا ارتكب أكبر الكبائر وأشنع الجرائم لأن البراهمى اذا ثار أو غضب استطاع بما يجرى فى دمه من قوة قدسية أن يسحق الملك وجيشه ويثير قوى الشر التى تسبب الذعر والقلق للمواطنين . وهذا هو السر فى أن هذه الطبقة تمتعت بنفوذ ثابت انتقل من جيل الى جيل حتى أصبح البراهمة « أطول ما عرفه التاريخ من الطبقات الأرستقراطية بقاء على وجه الأرض وذلك لاعتزازهم بكرامتهم ، وحرصهم على الاحتفاظ بمركزهم الممتاز . ومن ناحية ثانية ، لأنهم وجدوا شعبا فقيرا أثقلته فلاحة الأرض وشغلته الخرافة عن النهوض وعن الاقبال على العلم . ولذلك يستحيل أن نجد هذه الظاهرة العجيبة فى أى مكان آخر غير الهند . وهذه ظاهرة نموذجية تمثل بطء التغير فى الهند ، وتثير دهشة الباحث ؛ فقد ظلت طبقة عليا محتفظة بامتيازاتها وعلو مكانتها طوال عصور سحيقة بالرغم مما استهدفت له بلاد الهند من غزوات وأسر حاكمة » (١) .

---

(1) Durant Will ; The story of civilization Vol. 3 (New York, 1942).
وقد ترجمه الى اللغة العربية الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود .

وبحث كثير من المفكرين فى أصل هـذا التقسيم الطبقى وحاولوا ربطه بنظرية وحدة الوجـود التى تعتبر أساس الفلسفة الهنـدية منذ العصر الفيدى الى عصورها التاريخية(١) . ويبدو أنه من الصعب قبول هذه الفكرة والتسليم بصحتها لأنها تنطوى على تناقض ظاهر ؛ اذ ماهى العلاقة التى تربط بين مبدأ الوحدة فى الوجود وبين انقسام المجتمـع الى طبقات محددة ومنفصلة تماما ؟ ان وحدة الأصل فى الطبيعة والوجود لا تؤدى منطقيا الى مثل هـذا النظام الطبقى الذى تتمايز أقسامه فى جوهرها وخصائصها ووظائفها . ويبدو اذن أنه من الصعب رد هـذا التقسيم الطبقى الى عقيدة فلسفية أو صـوفية . والأقرب الى طبيعة الأمور أن نبحث عن تبرير تاريخى واجتماعى لمثل هـذا النظام . فقد كانت بلاد الهند منذ العصر الفيدى هدفا لهجرات وغزوات متـلاحقة من الجنس الآرى الذى هبط عليها من الشمال . ولما وجد الآريون أنهم أقلية وخافوا على خصائصهم المميزة ، لجأوا الى تحريم الزواج خـارج حدود جنسهم (كما حرموه بين الأقرباء الأقربين) لأنهم أيقنوا أنهم بغير تقييد الزواج على هذه الصـورة سرعان ماتنحط ذاتيتهم العنصرية وتهضمهم الأغلبية . وكانت هذه الظاهرة هى أول نواة للتقسيم الطبقى الذى قام فى بدايته على أساس اللون والحالة الاجتماعية ، وقد تطور هذا الأساس فأصبح المولد هو الذى يحدد مركز الفرد الاجتمـاعى والطبقة التى ينتمى اليها .

غير أن هذا التزمت الشديد الذى بدا فى قوانين مانو وفى مؤلفات البراهمة نحو نظام الطبقات قد خفت حدته فى تعاليم « الديانة البوذية» وهى ديانة ثورية تطورية تفرعت عن البراهمية الجامدة . فهى متـأخرة عنها زمنيا وولدت فى أحضانها كما ولدت البروتستانتية فى أحضـان الكاثوليكية ، ولكنها تمتاز عنها من الناحية الأخـلاقية . فاذا كانت البراهمية قد قامت على أساس عدم المساواة بين الأفراد ، فان البوذية

---

(1) A. Frank; Du Droit chez les peuples de l'Orient p. 15.

نادت بوجوب المساواة بين المواطنين ودعت جميع الأفراد الى الاشتراك على قدم المساواة فى الطقوس والعبادات ، على عكس ماكانت تذهب اليه البراهمية من قصر الحياة الدينية على طبقة رجال الدين من البراهمة. حقا ان « ساكياموني Cakiamouni » مؤسس هذا المذهب لم يقصد فى مستهل دعوته الى الغاء نظام الطبقات ولم يفكر فى تغييره ولم تهدف دعوته الى مهاجمة النظام السياسى القائم ، ولكن روح تعاليمه أدت بطبيعتها الى زوال كثير من القيود الاجتماعية ، وخففت من حدة الفواصل التى كانت موجودة بين مختلف الطبقات الاجتماعية (١) . فقد دعا الى المساواة الدينية ، وتحدى البراهمة بأن قبل فى طائفته أفرادا من مختلف الطبقات ، وطلب من أتباعه ومريديه أن ينتشروا فى الأرض معلنين أن الفقراء والأغنياء كلهم سواء، ورجال الدين ورجال الحرب ورجال الزراعة والصناعة جميعهم مواطنون فضلاء لهم الحق فى المشاركة فى الحياة الدينية على قدم المساواة . فليس بين البراهمى وبين غيره من أفراد الطبقات الأخرى ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الذهب والصخر، أو بين النور والظلمة ، أو بين العلم والجهل . ان البراهمى لم يخرج من الأثير أو من جوف الأرض ولم يولد فى هذا العالم عن طريق خارق غير طبيعى ، انه رجل عادى كسائر الأفراد اذا مرض أو مات أصبحت جثته شيئا نجسا يحرم لمسها كجثث سائر الآدميين . وغنى عن البيان أن الدعوة الى المساواة الدينية تتضمن فى ثناياها قدرا غير يسير من الحريات والمساواة الاجتماعية ، وتعمل من طريق غير مباشر على زوال كثير من الفوارق التى كانت من أهم خصائص السياسية البراهمية .

هذا ، وقد أعلن زعماء البوذية بعد ذلك حربا لا هوادة فيها على نظام الطبقات ، ودعوا فى جرأة وصراحة الى الغائه والقضاء على الامتيازات التى يتمتع بها فريق من الشعب دون غيره . وشددوا النكير

---

(1) Engène Burnouf : Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Paris — 1844 —

على طبقة البراهمة ، وسخروا من تعاليمهم الدينية ، وأنكروا ما جاءت به أسفار الڤيدا ووصفوها بأنها من وضع الكهنة وتصنيفهم .

ونجد صورة واضحة لهذه الحملة العنيفة فى أشعار تسمى « فادزا كوتشى Vadjza-cutchi » ولا نعرف على وجه التحقيق متى وضعت ولكن المعروف أنها من تأليف بوذى شهير اسمه « أسفاغوشا Acvaghocha » وقد قام بترجمة هذه الأشعار ونشرها العالمان « ولكنسن وهودجسن Wilkinson Hodgson » عام ١٨٣٩ وقد ذيلا الترجمة المشار اليها بدفاع حار عن نظام الطبقات من تأليف براهمى معاصر لهما (١) . وكانت الحجج التى اعتمد عليها « Acvaghocha » فى هدم نظام الطبقات على نوعين ـ أدلة دينية وأدلة فلسفية استمد الأدلة الأولى من الكتب المقدسة والنصوص الدينية التى يقدسها البراهمة أنفسهم مثل أسفار الفيدا « Vidas » وقوانين مانو وأشعار ال Mahabharata يدلل بنصوص مأخوذة من هذه الكتب وما اليها على أن طبيعة البراهمة ليست طبيعة قدسية لازمة لهم منذ ولادتهم أو كامنة فى تكوينهم النفسى . وليست هذه الصفة مكتسبة بانحدارهم من سلالة براهمية أو بتحصيل علم اللاهوت أو بمزاولة الواجبات القدسية وحفظ أسفار الفيدا . ان أى انسان يستطيع أن يحصل على هذه الصفة التى ليست الا مظهرا من مظاهر تطهير البدن من الشرور والآثام ، وحرمان النفس من متع الحياة ولذاتها . ويخلص من ذلك الى هدم العقيدة البراهمية التى مؤداها أن الطبقات الأربع نبعت من أجزاء الاله براهما وهى : الرأس والذراع والبطن « أو الفخذ » والأقدام . وهدم أيضا القانون البراهمى الذى يحرم الحياة الدينية على طبقة السودرا بصفة خاصة .

واستمد الأدلة الفلسفية من فلسفة الطبيعة وماتوحى به من مبادىء الحرية والإخاء والمساواة . فقد خلقت الطبيعة الأفراد أحرارا ومتساوين

(1) Paul Janet : Histoire de la Science politique Tome 1, p. 20.

فى الحقوق الطبيعية فلا يصح أن نرتبهم فى مراتب ودرجات ونحـرم على البعض ما نحله للبعض الآخر وهم جميعا أبناء الطبيعة الكلية ويحل فيهم مبدأ الوجود بقدر واحد .

ولكن الفلسفة البوذية رغم ماأعلنته من مبادىء انسانية ومن دعوة الى الحرية والاخاء والمساواة ، ورغم أنها أكثر تطـورا وتقـدما من البراهمية ، فانها لم ترق فى الطريق السياسى الى حد ادراك الحقـائق الاجتماعية والنظريات السياسية المتصلة بقيام الدولة أو حقوق المواطنين فقد اشتركت مع الفلسفة البراهمية فى صبغ كل الأفكار بالنـزعات الصوفية والدينية .

والنتيجة التى ننتهى اليها هى أن الفلسفة الهندية فى مجمـوعها لم تهتم بالحياة الدنيا ، بل وجهت أفكار الأفراد الى العالم الآخـر . وصورت لهم هذا العالم فى صورة غير سامية واعتبرت الحياة شرا من الشرور يجب التخلص منه ما استطاع الفرد الى ذلك سبيلا . وزينت لهم العالم الآخر واعتبرته الخير الأعظم والمطلب الأسمى . (١) ولذلك لم ترتب الفلسفة الهندية تربية اجتماعية للحصول على مواطنين صالحين ذوى حقوق ، ولكنها رسمت الطرق الصوفية لخلق قديسين وتنشـئة

---

(١) نجد هذه الحقائق بصورة واضحة فى فلسفة بوذا وتعاليمه الدينية . فـكان مذهبه قائما على أصول أربعة تسمى بالحقائق السامية الاربعة وهى : الاصل الاول يقرر وجود الالم وان الحياة ضرب من الالم « الولادة مؤلمة والمرض مؤلم والشيخوخة مـؤلمة وظواهر الحياة كلها الم » ــ والاصل الثانى يقرر ان مصدر الالم هو الشهوة ــ والاصل الثالث يقرر ان الطريق الوحيد لاستئصال الالم هو القضاء على الشهوة بمعنى أنه يجب على الافراد ان يجتثوا الشهوات من اصولها فلا تبقى لها بقية فى نفوسهم ــ والاصـل الرابع يشرح الوسائل التى ينبغى الالتجاء اليها للوصول الى الغاية المشار اليها ». وهذه الوسائل تسمى « بالسبل السامية ذات الشعب الثمانية » وهى سلامة الراى وسـلامة النية وسلامة القول وسلامة العقل وسلامة العيش وسلامة الجسد وسلامة القصد فى الامور التى تعنينا وسلامة التركيز العقلى . وهذه السبل السامية يمكن ردها الى امور ثلاث : الاستقامة « la drioture » والتأمل « la meditation » والحكمة « la Sagesse » . وللوقوف على تفصيلات بصدد هذا الموضوع يرجـع الى كتاب العلامة « بول جانيه» المشار اليه فيما سـبق .

جيل من المتعبدين المتنسكين . وغنى عن البيان أن هذه المثالية الدينية المسرفة هى التى أبعدت الناس عن التفكير فى الدولة وفى المدينة ، وأبعدتهم عن التفكير فى الحقوق والواجبات الاجتماعية والسياسية وجعلتهم ينظرون الى الوطن وقوانينه نظرتهم الى شىء لايعتد به . واذا جاز لنا أن نعبر عن هذه الأفكار بتعبير مسيحى نقول ان المدينة التى كان حكماء الهنود يسعون الى تحقيقها هى « المدينة المقدسة » ولم يتجهوا بأبصارهم الى « المدينة الأرضية » . ولذلك جهل الهنود الأقدمون المقومات الأساسية للنظم الاجتماعية الصالحة والحكم السياسى الأمثل . فظلوا يرسفون فى العبودية والجهل والمرض أجيالا طويلة .

٣ ـ فى الصين

تختلف الفلسفة الصينية اختلافا جوهريا عن غيرها من فلسفات الشرق فى أنها فلسفة انسانية تخاطب أفراد المجتمع ، وترمى الى خلق أجيال من المواطنين الأحرار . وهى من ناحية أخرى فلسفة عملية لاترتبط بالدين ولاتهتم به . ولذلك أولت مزيد عنايتها لشئون الحياة الاجتماعية بصفة عامة ومظاهر السلوك الأخلاقى بصفة خاصة . واذا كنا قد لاحظنا فى الهند أن الدين هو الذى يشرع للمجتمع ، فان التفكير الانسانى أو « العقل » هو الذى كان يشرع فى الصين القديمة ، ولذلك جاءت الفلسفة الصينية أكثر مطابقة لمقتضيات الحياة وظروف الاجتماع ، وهى فى ذاتها ترمى الى تحقيق خير الفرد وكماله ، وتهدف الى سعادة الجنس الانسانى بصفة عامة . وثمة ميزة تمتاز بها الفلسفة الصينية وهى أنها ليست فلسفة قدسية أو تعاليم سماوية موحى بها من قوى الهية موضع الشك والظن أو صادرة عن شخصيات خارقة للعادة لاتعرف أسماؤها على وجه التحقيق ، كما هى الحال بصدد الديانات الهندية مثلا ، ولكنها عمل شخصى معروف ، وتراث انسانى تواتر الينا جيلا بعد جيل ، ونقله الينا التاريخ نقلا صحيحا .

ولعل أظهر الشـــخصيات فى الفلسفة الصينية هما شـــخصيتا « كونفوشيوس » وتلميذه غـير المباشر « مانشيـــوس » . غير أن الترجمات الحديثة للأدب الصينى أظهرتنا على وجود طائفة ممتازة من المفكرين والسياسيين الذين سبقوا كونفوشيوس فى كثير من النظريات الفلسفية . وقد تتلمذ عليهم هذا الأخير ، وذكرهم فى مؤلفاته بـكل تقدير وأطرى على مباحثهم الفلسفية .

ولا يهمنا الا الجانب الاجتماعى من الفلسفة الصـينية ، وخاصـة فلسفة كونفوشيوس ومانشيوس .

أما فيما يتعلق بالكونفوشية فانها تستمد مادتها من الأخلاق . فقد كان اصلاح الأخلاق الاجتماعية هو غاية كونفوشيوس ومطلبه الأول. فقد شاهد بنفسه مدى ما أصاب المجتمع الذى يعيش فيه من فـوضى واضطراب .وعزا ذلك الى ضعف البواعث الأخلاقية وانتشـــار التيارات الفلسفية والشكية التى أثارها مفكرون سابقون . ورأى ألا سبيل للقضاء على الفوضى الأخلاقية الا باصلاح النظام الأسرى فى المجتمع . لأن أساس المجتمع هو الفرد المنظم فى الأسرة المنظمة . فكأنه كان أول مبشر بالنظرية القائلة بأن الرقى الذاتى هو أســـاس الرقى الاجتماعى بمعنى أن الفرد هو العمود الفقرى فى بناء الأسرة ،والأسرة هى أول خلية حية فى بناء المجتمع . فاذا استقام العمود الفقرى كان خير دعامة للحياة الأسرية ، ومتى استقرت هذه الحياة صلحت شئون الدولة وسهل حكمها .

ويرى فوق ماتقدم ، أن الحياة الأسرية المنظمة تفرض على الأفراد نظاما اجتماعيا يفوق فى دقته ورقيه ماترمى القوانين الوضعية الى فرضه عنوة واقتدارا . فاذا كانت الأسرة فاسدة الدعائم، مختلة النظام لا يتوافر التضامن الاجتماعى بين عناصرها ، لانستطيع أن نهيىء النظام الاجتماعى المنشود ، ومن ثم لايرجى للمجتمع تقدما أو سعادة . ولذلك يجب على

أفراد الأسرة أن يقوموا من نفوسهم وعقولهم ويتزودوا من المعارف الانسانية بالقدر الذى يكفل القضاء على بواعث الشهوات المرذولة . ومتى تم تنظيم الأسرة عن طريق التطهير والاخلاص والتضامن وطاعة الأبناء للاباء والزوجات للازواج ، تهيأت البلاد من تلقاء نفسها لنظام اجتماعى يساعد الى حد كبير على قيام نظام سياسى يكفل الحرية والمساواة ويحقق العدالة .

وكان كونفوشيوس شديدا فى الحق يواجه الحكام مواجهة ايجابية صارخة صونا لحقوق الشعب ورعاية منه لمصالح الأفراد وحبا فى مناشدة الخير العام . لأن هدفه الأساسى هو القضاء على الفوضى ومحاولة الرقى بالأوضاع الاجتماعية القائمة ولذلك لم يتردد فى المناداة بالمبادىء الاشتراكية التى تتضمنها أحدث النظريات السياسية لما آلمه ظلم الملوك والحكام ولما شاهده من مظاهر استغلال الشعب واهمال مصالحه . فنادى بتوزيع الثروة فى أوسع نطاق ممكن لأن تركيز الثروات فى أيد قليلة يحمل الأفراد الكادحين على الهجرة والتخلص من فلاحة الأرض ويثير بين أفراد المجتمع الواحد كوامن الحسد الاجتماعى وهو فى نظره داء وبيل شديد الخطر . ودعا الى التكافل الاجتماعى بحيث يكون الفقراء فى رعاية الأغنياء ، والضعفاء فى حمى الأقوياء ، والمرضى فى عطف الأصحاء . حتى يسعد الجميع بحياة هادئة دعامتها الفضيلة والعدالة والمساواة الحقة .

ويرى كونفوشيوس أن المساواة المنشودة لاسبيل الى تحقيقها الا عن طريق نشر التعليم . لأن انتشاره يؤدى الى تفهم حقائق الأمور . فيدرك كل فرد مركزه الاجتماعى ، وحقه فى الحياة ويكافح فى سبيل الحصول على كافة حقوقه . ومتى أثمر التعليم على هذا النحو ،انعدمت الفروق بين مختلف الطبقات الاجتماعية ، ومن ثم يكون التنظيم الاجتماعى أدعى الى الاستقرار .

وبدا للفيلسوف الصينى أنه لاسبيل لتحقيق المبادىء الاشتراكية المشار اليها الا اذا اتحدت شعوب العالم كلها فى « جمهورية عالمية

واحدة » تشرف عليها حكومة من ذوى الكفايات والفضائل والمواهب الفلسفية . لأن هؤلاء أقدر على فهم معانى الخير والعدالة والمساواة. فتنتشر فى ظل هذه الحكومة عواطف حب الغير والمشاركات الوجدانية: يجد الطفل وسائل النمو ، ويجد الشاب وسائل العلم ، ويجد الكادح وسائل العمل ، ويجد الكهل عول المجتمع . وفى ظل هذا النظام يعيش الفرد مواطنا عالميا حرا يعمل وينتج لخير المجموع وليس لحسابه فتنتفى عوامل الأنانية المسرفة .

وهذا يدلنا على أن كونفوشيوس قد سبق بآرائه هذه جماعة الرواقيين الذين ذهبوا الى أن الانسان وطنه العالم أجمع « فهو مواطن عالمى » ، وقد سبق أيضا الفلاسفة المحدثين الذين يرون ضرورة قيام حكومة أو هيئة عالمية تنسق مصالح الدول المتضاربة ، وتشرف على تنسيق الجهود الدولية فى مختلف الشئون الاجتماعية . ففكرة «العالمية» ليست اذن من وحى الظروف السياسية المعاصرة ولكنها قديمة قدم التفكير الاجتماعى والسياسى .

وفى ضوء ما أشرت اليه من أفكار ، يمكن أن نقرر أن كونفوشيوس كان أقرب الى صاحب « يوتوبيا Utopist » منه الى عالم السياسة أو الاجتماع اذ يبدو أنه كان يحلم بمجتمع مثالى تشرف عليه حكومة مثالية ، وكان يرسم بيده نظما لاسبيل الى تحقيقها. وليس فى التاريخ من الأمثلة مايشهد بنجاح الحكومات التى تسترشد فى أعمالها بالنظريات المثالية . غير أنه أصاب كبد الحقيقة عندما وجه الأنظار الى ضرورة اصلاح النظام الأسرى لأن اصلاح المجتمع الكبير لايتأتى الا عن طريق اصلاح هذا المجتمع الصغير .

وتابع « مانشيوس » تعاليم أستاذه الكبير . وكان هذا التلميذ يمتاز بشجاعة نادرة فقد بلغت به الجرأة على مخاطبة الملوك والحكام وجها لوجه ، وقدم لهم الشكاوى اللاذعة ، وحاسبهم على الأعمال وما كان

يتورع عن توجيه اللوم الشديد اليهم مذكرا اياهم بقول أستاذه «تقوم الامبراطوريات على دعائم من المبادىء الانسانية وتزول بزوال هـذه المبادىء » . وهذا يدلنا على أنه كان جد حريص على مصالح الشعب : اعتبره مصدر السلطة وصاحب السيادة وصاحب الحق الأول في أن يحيا حياة كريمة سعيدة . فان الأفراد في نظريته هم أنبل العناصر الاجتماعية وأما الحكام والملوك فهم أقل هذه العناصر شأنا .

ورأى مانشيوس أنه لاسبيل الى استقرار التنظيم الاجتماعي واصلاح حالة الطبقات الفقيرة الا اذا تحقق أمران : أولهما وضع دستور ينظـم الملكية ، وثانيهما : اصلاح نظام الضرائب بالعمـــل على التخفيف من ويلاتها . وشرح للملوك والحكام فضل هذين المشروعين في اقرار النظام وتهدئة خواطر الدهماء الثائرة واستقرار النظام العائلي بصفة خاصــة والنظام الاجتماعي بالاجمال . وقد أجيب الى بعض ما أراد فيروى أنه وضع تنظيما زراعيا حقق بفضله المساواة الى حد كبير ، وعمد الى الغاء طائفة من الضرائب الباهظة . وقد أرضى مانشيوس بهـذه الاجراءات معظم طبقات الشعب فأحبوه وأولوه ثقة اجماعية وارتفع فى نظرهم الى مرتبة الزعيم الشعبى .

وقسم مانشيوس المجتمع الى طبقتين لا تقل أحدهما أهمية وضرورة عن الأخرى : الطبقة الأولى هى طبقة العلماء والمتعلمين الذين يسخرون ذكاءهم لخدمة المجتمع ، والطبقة الثانية هى طبقة الكادحين العـاملين من زراع وصناع وتجار وهم الذين يقومون بالانتاج القومى . ويرى مانشيوس أن الطبقة الأولى من حقها أن تسود وتحكم لأنها أعلم من رجال الطبقة الثانية بفن الحكم وشئون الادارة ومستلزمات السلطان، وعلى الطبقة الثانية أن توفر لأفراد الطبقة الأولى الحاجات الضرورية والأقوات اللازمة ، لأن هؤلاء الذين يعملون بعقولهم ويضعون مواهبهم فى خدمة المجتمع ليس عندهم الوقت الكافى للتخصص فى أعمـال التجارة والزراعة والصناعة . ومن ثم ، يجب على المجتمع أن يوفر لهم مايحتاجون اليه لأنهم يقومون بأعمال أكثر مشقة وأوفر ثمرا . وأوصى

مانشيوس بالتضامن بين الطبقتين ولم يفته أن يقدم النصح الى الطبقة الأولى بعدم احتقار الطبقة الكادحة لأنها دعامة الانتاج القومى ويتركز فى أيديها كيان المجتمع الاقتصادى .



هذه نماذج من التفكير الاجتماعى عند شعوب الشرق القديم . وهى تدلنا على مبلغ عناية الشرقيين القدامى بدراسة شئون الحياة الاجتماعية وبحث ماينشأ فى جو المجتمع من مشاكل . غير أن أفكارهم فى هذا الصدد جاءت مفككة لايربطها نظام ولا تجمعها وحدة بحث ، وهى أقرب الى التأملات الفلسفية فى شئون هذه الحياة منها الى الدرس والبحث ، وكانت فى كثير من نواحيها مختلطة بالدين وترمى الى غايات عملية . أى أن المفكرين اتجهوا فى بحوثهم الى ماينبغى أن تكون عليه نظم الحياة الاجتماعية ولم يكن غرضهم البحث فيما هو كائن ، ولم يجتهدوا فى اقامة دراساتهم على أسس علمية أو مناهج بحث . ويبدو أن النزعة التحليلية كانت تنقصهم . وفى هذه النقطة يبدو تفوق اليونان عليهم فقد استطاع اليونان أن ينظموا معلوماتهم تنظيما علميا فكانوا بذلك أسبق من الشرقيين فى الوصول الى فكرة القانون العلمى وفكرة البرهان المنطقى . فكأنه كان مقدرا لهم أن يكونوا أول من عالج هذه الدراسات الاجتماعية بصفة حاسمة . وسنجد فى الفصل القادم بحوثا أكثر عمقا ودقة وأقرب الى طبيعة الحقائق الاجتماعية .

الفصل الثانى

التفكير الاجتماعى عند فلاسفة اليونان

مقـــدمة :

يعتبر بعض الباحثين أن جمهورية أفلاطون هي أول بحث منظم وضعه فلاسفة اليونان في الفلسفة الاجتماعية . غير أن هناك بحوثا سابقة على هذه الجمهورية أمكن دراستها دراسة علمية تحليلية ؛ وأمكن الكشف عما فيها من مظاهر التفكير الاجتماعي قبل أن تصل الفلسفة اليونانية الى عصرها الذهبي : عصر أفلاطون وأرسطو .

وأهم هذه البحوث ما يأتي :

١ ــ ديوان الأعمال والأيام المنسوب الى الشاعر اليوناني القديم « هزيود » الذي يعرف في تاريخ الفكر بأنه أول شاعر تعليمي . وقد عرض الشاعر في ديوانه لفكرة العدالة ووصل الى تقرير طائفة من القواعد العامة التي ينبغي أن تقوم عليها الحياة الاجتماعية الصحيحة . وضغط بصفة خاصة على فكرتي العدالة والعمل .

٢ ــ الأشعار المنسوبة الى طائفة يطلق عليها اسم «الشعراء الحكماء» « Les Gnomiques » اشتقاقا من اللفظ اليوناني « Gnomé » وقد جاءت أشعارهم محتوية على كثير من الحكم والأمثال التي تدعو الى العدالة الاجتماعية وتقرر المعايير السوية للعلاقات والمعاملات بين الأفراد . وأشهر رجال هذه الطائفة « تيوجنيس Théognis » كان في أشعاره ووصاياه مقررا للنظم الأخلاقية السائدة في عصره وفي بيئته وقد استطاع في ضوء تجاربه وما أفاده من خبرة في حياته الطويلة ؛ وتحليل ما يسير عليه الناس في حياتهم ؛ أن يقرر طائفة من قواعد الأخلاق الاجتماعية .

٣ ــ النظم القضائية التشريعية والدستورية التي وضعها المشرعون الاجتماعيون والسياسيون القدامى وأشهرهم « زالوكوس وخاروندا س

وفيلولاوس وسولون »وقد عرض الثلاثة الأول لمسائل تتعلق بالمواريث والمسئولية والجزاء والتربية العسكرية . وقد نوه أفلاطون فى كتابه « القوانين » بفضل بحوثهم القانونية وما وضعوه من قوانين وتشريعات تنظم الحياة الاجتماعية . أما سولون فكان أنبه المشرعين القدامى ذكرا وأرجحهم عقلا . وكان الى جانب ذلك مصلحا اجتماعيا . وضع دستورا يسمى باسمه وقسم المجتمع الى طبقات محددة وعين وظيفة كل طبقة وقام بطائفة من الاصلاحات التى وفرت للآثينيين قدرا من الاستقرار الاجتماعى .

٤ ـ البحوث التى كتبها « ارستوفان » وأهمها روايتا « السحب Les Nuées » « والفرسان Les Chevaliers » وكان هذا المفكر ناقدا بارعا تربص بالسوفسطائيين الدوائر وفند تعاليمهم وشدد النكير عليهم . وكان فضلا عن ذلك ثائرا ساخرا ميالا الى التجديد وتقويض النظم القائمة واحلال نظم أخرى مكانها . والرواية الثانية تمثل نزعته الثورية وميله الى الهدم والتجديد فى الأخلاق والسياسة وشئون الاجتماع . فقد عرض فيها لنقد النظم القائمة ودعا لكثير من الأفكار الاشتراكية والشيوعية . ونادى بوجوب الغاء نظام الملكية الفردية ونصح بأن تكون الأراضى الزراعية والأملاك العقارية مشاعا للجميع . ورأى أيضا تطبيق هذا المبدأ على مختلف مظاهر الثروة من ذهب وفضة وأثاث وأوان . وتساءل هذا المفكر فى جرأة : أليس هؤلاء الذين يملكون الثروات الضخمة هم لصوص المجتمع والسارقون المارقون من وجه العدالة ؟ فاليه اذن يرجع فضل السبق فى الوصول الى القضية الشهيرة التى نادى بها المفكر الفرنسى الفوضوى « برودهون Proudhon وهى « الملكية هى السرقة (١)» . وذهب «ارستوفان» الى شيوعية النساء والأطفال وأقر نظام الرق غير أنه جعل وظيفته مقصورة على فلاحة الأرض .

---

(1) Qu'est ce que La Propriété; C'est Le Vol.

٥ ــ البحوث التى كتبها « اكسانوفون » وأجدرها بالتنوية : بحث فى الاقتصاد « L'Economique » ومحاورتا « كيروبدى ، وهيرون « La Cyropedie; Le Hieron

ويدور معظم البحث الأول حول الاقتصاد العائلى أو سياسة المنزل وعالج فيه صاحبه طائفة من الظواهر الاجتماعية الأسرية ولا سيما الحقوق والوجبات المترتبة على الحياة فى العائلة سواء منجانب الرجل أو من جانب المرأة . ويدور البحث الثانى حول « التربية » وهو يعتبر أول بحث تقدمه لنا الآداب القديمة فى فن « البيداجوجيا » . واذا كان البحث الأول يصور لنا شخصية المؤلف الأخلاقية فان بحثه الثانى يصور لنا شخصيته السياسية والاجتماعية . اذ يعرض لنا فيه ، كما يقرر مؤرخ ثقة فى هذا الموضوع (١) ، مثال الحياة الاسبرطية وما فيها من ألوان الحياة الاجتماعية ومظاهر التربية العسكرية . ويبدو أنه اتخذ من نظم اسبرطة مضربا لأمثاله . فجاءت هذه القصة بحثا فى التربية من طراز كتاب « اميل » لجان جاك روســو ، وجاءت بما فيها من ترغيب فى الفضيلة وتشويق أخلاقى ، وتخييل قصصى شبيهة بمغامرات « تلماك » التى كتبها المفكر الفرنسى «فنلون» فى القرن الثامن عشر (٢) .

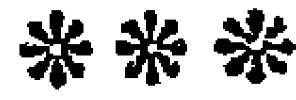
أما البحث الثالث فيدور معظمه حول فكرة « الطغيان » ، نراه يندد بالطاغية والطغيان ، ويوضح فساد الدعائم التى يقوم عليها ، ويستنكر مبدأ الاغتصاب غير المشروع ، ويستطرد فى مناقشة بعض الظـــواهر والنظم السياسية . وينتهى الى تقرير صلاحية « الحكومة الأبوية » التى تقوم على مبدأ السيادة الروحية كما تقوم سلطة الأب على أبنائه ، وكذلك على أساس المشاركات الوجدانية كما تقوم العلاقات بين أعضاء الأسرة الواحدة .

---

(1) Compayré — Histoire des Doctrines de l'Education.

(2) Fénélon — Les Aventures de Télémaque.

هذه هى أهم البحوث التى عرضت لشئون المجتمع قبل جمهورية أفلاطون ، غير أنها لم تعالج هذه الأمور بصفة أساسية ، ولم تصورها تصويرا علميا يستحق الدراسة والبحث . ولذلك سنجد عند أفـلاطون وأرسطو لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى دراسات اجتماعية منظمة تمثل وحدة فكر ووحدة منهج . وسنجد عندهما الدعائم النظـرية للتفكير الاجتماعى المنظم .



أفـــلاطون

ترك أفلاطون بحوثا أساسية هى : الجمهورية والسياسى والقوانين. وكلها تزخر بالبحوث المتصلة بالدراسات الاجتماعية . غير أن كتـاب الجمهورية هو الذى استأثر بأوفر نصيب من هذا اللون من التفكير . وجاء عبارة عن بحث منظم فى الفلسفة الاجتماعية . وكان الغـرض الذى يرمى اليه أفلاطون من هذا الكتاب هو تقرير الأصول الضرورية أو وضع التخطيط الأمثل لقيام جمهورية مثالية أو مدينة فاضلة تنتفى فيها كل الشرور والآثام التى تزخر بها المجتمعات المعروفة لعهده ،مدينة فاضلة تقوم على الفضيلة وتظلها العدالة وتشرف عليها حكومة الفلاسفة وعرض فى هذا الصدد لثلاث موضوعات رئيسية هى :

١ ــ الدعائم التى تقوم عليها المدينة الفاضلة ، والعناصر الاجتماعية التى تتألف منهـا .

٢ ــ التربية الاجتماعية التى تتطلبها المدينة .

٣ ــ الحكومة التى تشرف على المدينة وتعمل على تحقيق النظام الاجتماعى الأمثل . وسأتكلم عن هذه الموضوعات بشىء من التفصيل.

أولا ـــ دعائم المدينة الفاضلة ونظامها الطبقى ..

يبدأ أفلاطون جمهوريته بالكلام عن طبيعة الاجتماع الانســانى ونشأته الأولى ويناقش الدعائم التى تقوم عليها المجتمعات المعاصرة له ويحللها ثم يوضح وجوه فسادها ليقيم على أنقاضها النظم المثلى التى ارتآها .

ويلجأ أفلاطون فى تقرير مبادئه بصدد المدينة الفاضلة الىدراساته فى النفس الانسانية . فالمدينة تشبه الفرد . أى أنها عبارة عن وحدةحية مكونة من أجزاء كما يتكون جسم الانسان من أعضاء . وكل جزء من أجزائها يؤدى وظيفة خاصة كما تختلف أعضاء الجسم الانسانى فى أداء وظائفها . وترتبط هذه الأجزاء بعضها ببعض ارتباطا وثيقا وتجتمع كلها فى مركز واحد وتسعى الى غاية مشتركة شأنها فى ذلك شأن أجزاء جسم الانسان .وهذا الشعور بالحياة المشتركة والتعاون الوثيق والغائية الجمعية دليل لايرقى اليه الشك على أصالة تفكير أفلاطون ومبلغ عمقه فى كشف الضرورة الاجتماعية التى تجعل من المدينة « أو الدولة » أول تنظيم اجتماعى وسياسى تدعو اليه الطبيعة . فالدولة وحدة جمعيـــة دعائمها انسجام الرغبات الخاصة والارادات الفردية وتوازن الميــول والمصالح الذاتية . ويستحيل على هذه الوحدة الروحية أن تتحقق فى مجتمع يسترق بعض أفراده البعض الآخر ، أو تطغى مصالح فريق على الفريق الآخر . يريد أفلاطون أن يقرر أن « الحاجة الانسانية » هى التى تدفع الى الاجتماع المنظم ، وعدم كفاية الحياة الفردية تدفع بالأفراد الى التعاون المشترك والاشتراك فى مجهود جمعى يكفل لهم تحقيق كمالهم المادى والروحى .

ولما كانت ضرورة الحياة هى الدافع الجوهرى لقيام المجتمع فيجب اذن أن يحتوى على طبقة مزودة بالرغبة فى العمــل وظيفتها تحقيــق الحاجات الضرورية والرغبات الخاصة . أى أن وظيفتها القيام بشــئون

العمل والانتاج « من زراعة وصناعة وتجارة » هذه الطبقة في المجتمع تشبه « القوة الشهوانية » فى النفس الانسانية .

بيد أن ضرورة الوجود وحب البقاء لاتكفى لقيام المدينة ، فلا بد من أن تقوم معها ضرورة الدفاع عن أفراد المجتمع وحماية مصالحهم وصد هجمات المغيرين والطامعين . ولذلك أصبحت الحاجة ماسة الى قيام طبقة اجتماعية أكثر من الطبقة الأولى حيوية وأرقى عاطفة لأن من طبيعتها احتقار المخاطر وعدم الاكتراث بالخوف فى سبيل الذود عن كيان المجتمع . هذه الطبقة هى طبقة المحاربين التى من خصائصها فضيلة الشجاعة . وهذه الطبقة تشبه « القوة الغضبية أو قوة النزوع » فى النفس الانسانية .

غير أن الدولة الفاضلة لا يكفيها أن تحقق لنفسها سبل العيش ووسائل الدفاع ولكن يجب أن تحكم نفسها بنفسها . أى يجب أن تقوم فيها هيئة وظيفتها الاشراف على الناحية الادارية وسن القوانين ونشر العدالة وتحقيق سعادة المواطنين . هذه الطبقة هى طبقة الحكام والرؤساء ، وخصائصها فضيلة الحكمة . وهى تشبه فى المجتمع « القوة الناطقة » فى النفس الانسانية .

فكأن الدولة الفاضلة فى وظائفها الثلاث : الانتاج والدفاع والادارة، تشبه النفس الانسانية فى قواها الثلاث : الشهوانية والغضبية والناطقة. وكل طبقة من الطبقات الاجتماعية الثلاث تمتاز بفضيلة خاصة . فطبقة المنتجين فضيلتها التعفف والاعتدال ، وطبقة المحاربين فضيلتها الشجاعة والمخاطرة ، وطبقة الحكام فضيلتها الحكمة والحزم . ويقول أفلاطون ان الدولة الفاضلة متى جمعت بين الفضائل الثلاث المشار اليها واستطاعت أن تقيم بينها حالة النظام والتناسب تحققت فيها « العدالة » كما تتحقق « الفضيلة » فى النفس الانسانية . « فالعدالة » فى نظر أفلاطون ليست فى حقيقة الأمر فضيلة رابعة مضافة الى الفضائل المذكورة ، ولكنها قوة خلقية تنشأ فى جو الدولة كما تنشأ الفضيلة فى مقومات النفس

الانسانية من تنسيق مختلف الفضائل وتحقيق التوازن بينها وقيام حالة التناسب والاعتدال .

ويرى أفلاطون أن التقسيم الطبقي المشار اليه تقسيم طبيعي . فالطبيعة هي التي أقامته وحددت عناصره وعينت وظائفه . وجعلت هذه الطبقات من طبائع مختلفة ومعادن متباينة . فطبقة الحكام من الذهب الخالص ، وطبقة المحاربين من الفضة ، وطبقة المزارعين والعمال من الحديد (والنحاس الخام) .

وقد وصل أفلاطون الى تقرير هذا النظام من تحليل عناصر الدولة. فقد أدى به هذا التحليل الى مبدأ تباين الوظائف وتوزيع العمل .فالدولة يجب أن تعيش ، وتدافع عن نفسها ، وتحكم نفسها . لأن الدولة لا يمكن أن تتكون من أفراد متشابهين في أعمالهم ووظائفهم ، وانما تقضي الضرورة بأنها تتكون من طبقات مختلفة لكل منها وظيفة خاصة تسد ناحية هامة من نواحي الحياة الاجتماعية . وبدون ذلك تتوزع جهود الأفراد عبثا ولا يستطيعون تحقيق الغاية المنشودة من الاجتماع الانساني .

وليست هذه الطبقات منفصلة اجتماعيا ولكنها مرتبطة ارتباطا وثيقا ، يتبع بعضها البعض الآخر ويعتمد عليه في قوامه وكماله . وهي في مجموعها تكون وحدة حية دعامتها الفرد الذي تفرض عليه الحياة الاجتماعية أن يقوم بالوظيفة التي يحددها له « جهاز الدولة » .

فالدولة الفاضلة كما يصورها أفلاطون هي جماعة من أفراد أحرار متساويين يرتبطون فيما بينهم بأواصر الأخوة ويقصد كل منهم الى تحقيق وظيفته الاجتماعية في ظل طائفة من القوانين العادلة التي تضعها طبقة الحكام . وهي طبقة مطبوعة على حب العلم والفلسفة ، فلا يصدر عنها الا ما هو عادل وفاضل . هذه المدينة الفاضلة لا يغرق أهلها في طلب الملاذ أو الجاه أو الشهرة ، ولا يسرفون في طلب المال ، ولايتخذون من الحرب غرضا ذاتيا يسعون اليه ، ولكنهم يعيشون في أسرة واحدة دعامتها العدالة ورائدها تحقيق السعادة .

ثانيا ــ التربية الاجتماعية فى المدينة الفاضلة :

لاحظ أفلاطون ان بعض المدن المعاصره له تتنكب الطريق فى نظمها السياسية والادارية ، وأنها أصبحت نهبا للفوضى وعدم الاستقرار الاجتماعى . وبدا له أن ذلك القصور فى نظمها الاجتماعية وشئونها العامة انما يرجع معظم أسبابه الى القصور فى تكوين العناصر الضرورية لقيام المدينة . ولذلك ينبغى البحث عن أفضل الوسائل لمعالجة هذا النقص . ووجه مزيد عنايته الى طبقتى الحكام والجند لأنها فى نظره أهم طبقات المجتمع ويتوقف عليهما سعادته ويجمعهما أفلاطون تحت اسم مشترك وهو طبقة الحراس . ويتساءل ما هو الطريق السوى لبناء هذه الطبقة ؟.

يقول أفلاطون أننا اذا أردنا أن نقيم المدينة المثالية على أرسى ما تكون القواعد يجب أن نرجع الى مملكة الأطفال البريئة . فهى كالعجين أو كقرص الشمع الذى يستطيع أستاذ الجيل أن يشكله حسب مايهوى وتشاء له أهواؤه .وهى بما فيها من أصل صالح ، نواة طيبة لما سيكون عليه مستقبل الدولة . وعن طريق التربية نستطيع أن نجعل من الأطفال مواطنين خليقين بأن يكونوا عناصر دولة مثالية . لأن التربية تعمل على كشف ملكات الممتازين وتنمى فيهم هذه الاستعدادات والملكات الفطرية . وبذلك يصبح هؤلاء مواطنين أكثر خيرا ممن سبقوهم. وفضلا عن ذلك سوف ينسلون للدولة أبناء أكثر استعدادا وأكثر كمالا من آبائهم . وبذلك تؤدى التربية للدولة خدمات لاتقدر . ومتى أجاد المسئولون ادراك قيمة التربية وفهم طبيعتها ، فقد استطاعوا أن يتحكموا فى بناء عناصر الدولة ويحسنوا قيادتها صوب الأهداف المرسومة .

ويتلخص نظام التربية الاجتماعية فى الخطوات الآتية :

نبدأ أولا بأن نميز من بين الأحداث (بنين وبنات على السواء) أصحاب القوة البدنية والجسمانية أى أصحاب الاستعداد للمقاتلة .

وتتعهدهم بالتربية البدنية والرياضية لنحافظ على قوتهم الطبيعية ، ونعطى لهم قسطا من الآداب والفنــون . ويجب ألا نقتصر فى هذه الســن المبكرة على تثقيفهم بقدر من المعلومات والمعارف ، بل يجب أن نغرس فيهم حب الفضائل عن طريق النصح والارشاد ، ويجب كذلك أن ننمى فيهم أصول الدين التى تقوم على الايمان بوجود الله والتسليم بعدالته ورعايته . وبدون الايمان بهذه العقائد لا يعرف المواطن من أين أتى وما هى المثل القدسية التى يجب أن يروض نفسه على الاقتداء بهــا والتوجه اليها بالعبادة والتقديس . فينبغى اذن أخذ الأطفال منذ نعومة أظفارهم بهذه التربية الدينية ، لأن كل تربية لا تقوم على أساس دينى تربية ناقصة باطلة ، وكل دولة يعرض مواطنوها عن العقــائد الدينية ويبطلون مزاولة طقوسهم وشعائرهم ويتنكرون لآلهتهم مصــيرها الى الفناء ان آجلا أو عاجلا .

ويخضع الأطفال (بنين وبنات) لهذا اللون من التربية حتى الثامنة عشر عاما فينقطعون عن متابعة الدرس ويزاولون التمرينات العسكرية العنيفة عامين كاملين . ثم يفصل الممتازون منهم على حدة ليعودوا ثانية الى مواصلة الدراسة والبحث فى أربع مواد أساسية وهى : الحســاب والهندسة والفلك والموسيقى وهذه العلوم من شأنها أن تنبه فيهم حب الحكمة والفلسفة .

ومتى بلغ الحراس الثلاثين من عمرهم ، نميز من بينهم أصحاب الاستعداد الفلسفى (رجالا ونساءا) ليعكفوا على دراسة الفلســفة وليجيدوا البحث عن حقائق الأشياء ، ويستمرون فى هذه الدراســة خمس سنين . وبعد تمامها يزج بهم فى الحياة العامة لتــولى الوظائف الحربية والادارية حتى سن الخمسين . فالذين يمتــازون من بينهم فى الشئون الادارية كما سبق أن امتازوا فى الدراسات النظرية يرقون الى مرتبة الحكام . هؤلاء يجب أن نلقى اليهم بمقاليد الحكم لأنهم وصلوا الى مرتبة الفلسفة الخالصة . أما زملاؤهم الذين تخلفوا فى مراحــل

الدراسة المختلفة ولم يقووا على متابعة النظام الرتيب فيكونون طبقة الجندليس غير ولا يمكن ان يقلدوا الوظائف العامة أو مقاليد الحكم .

ونظرا لأن الحراس فى هذه المرحلة التربوية ليس لديهم الوقت الكافى للسعى وراء تكاليف الحياة أو مزاولة أى عمل للارتزاق ،فيجب على الدولة أن توفر لهم أسباب المعاش لتهيىء لهم الفراغ الكافى لاستكمال تهذيبهم . أى على الدولة أن تقدم لهم الطعام والشراب والكساء والمأوى وأن ترتب لهم عيشة كريمة مناسبة قدر طاقتها ووفق امكانياتها . وهذا ما دعاه الى تحريم نظام التملك على هذه الطبقة فليس لواحد منهم أن يمتلك أى مظهر من مظاهر الثروات . انهم يأكلون معا ويعيشون معا وتوفر لهم الدولة أسباب الحياة السعيدة .

ورأى أيضا أنه ضمانا لنجاح نظام الحراسة ، أن ننزع من نفوسهم عواطف الأسرة وشواغلها . ولا بأس من أن تضع الدولة نظاما لتحقيق الاتصال الجنسى بين الحارسين والحارسات ، فتكون الحارسات حقا مشاعا لزملائهن من الرجال . بيد أن أفلاطون ينظم هذه الحالة فلايتركها لعواطف الحب والمشاركات الوجدانية بين الجنسين ، بل يجب على المشرفين على تنفيذ هذا النظام أن يقيموا كل سنة فى أسعد الأوقات وفى الاعياد والمناسبات الرسمية حفلات دينية يجمعون فيها الحراس من الجنسين ليعقدوا لكل كفء على كفئه زواجا مؤقتا الغرض منه النسل بقدر حاجة الدولة . ويوضع الأطفال فى مكان واحد وديعة مقدسة بين أيدى مربين أحسن اختيارهم يسهرون على تربيتهم وينشئونهم تنشئة علمية كريمة وفق النظام المرسوم . وليس بلازم أن يعرف الواحد منهم أبا أو أما ؛ فهم أبناء الجميع ونسل الجميع فلا توجد بينهم قرابة معروفة ؛ ولكن تجمعهم أسرة الجندية . أما النظام الأسرى بالمعنى الدقيق فمباح لطبقة الشعب مع شىء من مراقبة الدولة لتحديد النسل ومنع تضخم عدد السكان .

ومجمل القول فى هذا النظام التربوى أن الدولة تستولى على المتازين من أبناء الشعب وتخضعهم لنظام تربوى واحد لا فرق بين

الذكور والاناث . اذ يجب على الدولة أن تسوى بين الجنسين فى الحقوق والواجبات وفى تقلد الوظائف العامة . وحرصا من الدولة على تحقيق المساواة والحصول على حارسين وحارسات فضليات يجب عليها أن تلغى نظام الملكية وتقضى على شواغل الأسرة داخل هذه الطبقة أى أنها تلجأ الى شيوعية الأموال والنساء والأولاد فى حدود طبقة الحراس فحسب . وقد كانت هذه النظرية هدفا لانتقادات كثيرة سنشير اليها فيما بعد .

ثالثا ــ حكومة الفلاسفة :

يرمى أفلاطون من نظام التربية الذى شرحناه فى الفقرة السابقة الحصول على طبقة ممتازة تعتبر فى نظره خلاصة الخلاصة يكل اليها مقاليد الأمور فى الدولة الفاضلة . أى أن أفلاطون يريد أن يكون الحكام فى مدينته المثالية فلاسفة وحكماء لأنهم قوم أدركوا المعانى الكلية للعدل والجمال والخير الأسمى ويريدون هذه المعانى ارادة صادقة ويحاولون تطبيقها فى المجتمعات التى يعيشون فيها . وهم قوم صفت نفوسهم لأنها دربت على حب الفضائل ، وسمت عقولهم لأنهم عكفوا على دراسة العلم والفلسفة منذ زمن طويل،فانطبعت فى قلوبهم صورة حية لعالم المثل وما فيه من حقائق خالصة وتكشفت لهم حقائق الأمور فى ذاتها . فلا يفعلون الا ما هو خير خالص ، وعدل خالص ، ولا يحققون فى حياتهم الا ما هو صورة لذلك العالم الذى انبثقت عنه عقولهم الفردية . ونظرا لهذه الصفات السامية والخصائص الجوهرية أراد أفلاطون أن يكون الحكام فى مدينته الفاضلة فلاسفة . هذا ، الى أن الفيلسوف سيكون بفضل معدنه وما تزود به من فضائل ، حاكما مثاليا كاملا ينشد حكمته كلما أعوزته الحيل ويحكم بما يوحى به العقل كلما عن له أمر من أمور الدولة . فتتحقق العدالة والمساواة وتنتفى الشرور والآثام . وفى هذا الصدد يقول أفلاطون « والى أن يجىء ذلك الوقت الذى يصبح فيه الفلاسفة ملوكا أو يصبح ملوك هذا العالم وأمراؤه فلاسفة ، فان المدن سوف لا تفيق من آلامها وشرورها، وكذلك الجنس الانسانى » .

وليس بلازم أن ينفرد بالحكم واحد بعينه ؛ لاننا لا نستطيع أن تتصور أن فردا واحدا يقدر على الاطلاع بمهام الدولة متوخيا العدالة بالذات ؛ اذ لابد أن يقع أسيرا لنشوة الحكم وينقلب سيدا طاغية . فالعدالة تقضي كما تقضي منفعة الدولة نفسها بأن تكون الأيدى التى يوكل اليها أمر هذا العبء الخطير هى الجديرة بحمله الأمينة على رعايته . ولا يتأتى ذلك الا اذا حققنا فى المجتمع سلطة متعادلة تحمل الرسالة المثالية وتسير بها نحو تحقيق الأهداف المرسومة . ومثل هذه السلطة لا تتميز بالاسراف فى القوة ولا بالاسراف فى الحرية . أى أنه من الأفضل أن تتولى طبقة الفلاسفة الحكم جماعة جماعة ولا ينفرد واحد منهم بالمجد والسلطان .

بيد أن هذه الأيدى مهما كانت نقية وقوية ؛ فان التبصر يقضى بأن تتخذ الضمانات الكفيلة بحراسة هذه الهيئة من التورط فى نشوة الحكم ومن سوء استعمال السلطة . فان الأعين البصيرة مهما كانت يقظة لابد أن تعميها المصالح الخاصة وتغالبها الأنانية . فلا نقتصر اذن أن نكلف الأخيار مقاليد الحكم بل ينبغى أن يكون الجمهور يقظا لمصالحه . بمعنى أن تقوم من بينه هيئات نيابية من شأنها أن تحافظ على قوام الدولة وتقيم التوازن والاعتدال بين عناصر الحكم . وهذا التوازن الحكيم لعناصر السلطة هو الغرض الذى ترمى اليه الجماعات المستنيرة ولاتزال تتابع خطاها نحو هذه الغاية حتى عصورنا الحديثة . هذا ؛ وقد أوصى فلاسفة كثيرون بعد أفلاطون بضرورة التوازن أو الاعتدال بين عناصر الحكم ليكون أكثر دواما واستقرارا ، بيد أن أفلاطون كان أسبق فى فهم هذه الضرورة السياسية حق فهمها لأنه بصفة خاصة هو الذى استطاع ادراك الروابط الخفية بين الاعتدال فى سياسة الدولة ، وبين الاعتدال فى النفس الانسانية .

نخلص من ذلك الى أن خير حكومة يراها أفلاطون هى حكومة ارستقراطية من طبقة الفلاسفة مقيدة بهيئات نيابية تكفل التوازن بين السلطات المختلفة.وهى بهذا الوصف وسط بين الطغيان والديمقراطية.

لأن الطغيان يسرف فى حب السلطة ، والديمقراطية تغالى فى حب الحرية، فكلاهما فاسد فى ذاته ولا يحقق للدولة العدالة المنشـودة . بيـد أن المزج بينهما بالقدر اللازم ينتج لنا النظام السياسى الأمثل .



هذه هى أهم نظـريات أفلاطون الاجتماعية . وقد أحـدثت هذه النظريات حركة فكرية واسعة النطاق وتوفر الباحثـون على دراستها وبحثها ونقدها من عهد تلميذه أرسطو الى وقتنا هذا . وقد غالى النقاد فى هذا الصدد غلوا كبيرا ونسبوا الى أفلاطون أمورا لا تنطبق على حقائق الأشـياء . وقد استأثرت نظـريته فى التـربية بأوفر قسط من الهجوم والتجريح والنقد اللاذع .

والحق أنه يجب أن نخفف من غلواء هذا النقد لأن أفلاطون كان منهجيا مع نفسه وكان يسعى نحو تحقيق غايات نبيلة وكانت أفكاره فى هذا الصدد واضحة تمام الوضوح . فقد وضع أفلاطون نظرية فلسفية فى « المثـل » طبقها على النفس الانسـانية ، وطبقها على المعـرفة ، وأراد أن يطبقها على الدولة مشبها اياها بالفرد ، ومشبها قواها ووظائفها بقوى النفس ووظائفها . ووضع أمامه «مثال الحاكم» وأفرط فى تصوره . ولكن الظروف والتجارب أقنعته بأن صورة هذا الحاكم تخييل فلسفى ولايمكن أن تكون الصورة الحقة لرجل الدولة . ووضع أمامه « مثال المواطن » فدعا الى المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات وجميع الالتزامات المدنية . لأنه وضع أمامه « مثل الانسان » فيجب أن تكون نماذج هذا المثـال فى العالم المحسوس متساوية فى الطبيعة والملكات والاستعدادات ، ومن ثم يجب أن تكون متساوية فى المركز الاجتماعى وفى الوظائف الاجتماعية . ولهذا السبب لم يفرق أفلاطون بين الجنسين فى الخضوع لنظام التربية وفى تقلد الوظائف العامة وفى الحقوق والواجبات المدنية . وذهب الى أنهما يصلحان لوظائف متجانسة

لأن الاختلاف بينهما ليس جوهريا أى لايتناول طبيعتهما فى ذاتها من حيث الملكات والمقومات الأساسية ، ولكنه اختلاف عرضي يرجع الى أن أحدهما يقوم بوظيفة التلقيح والجنس الآخر يقوم بوظيفة الاخصاب. واختلاف هذا شأنه لايستدعى أن نخصص لكل منهما نوعا متمايزا من التربية والتعليم . فالجنسان يجب أن يعاملا على قدم المساواة ، لأن الفروق بينهما ليست سوى فروق فى الدرجة فحسب ، ولذلك يجب أن نختار من بينهن الممتازات فى القوة الجسمية أسوة بالذكور ،وندفع بهن فى ميدان الأعمال الحربية ، أسوة بالرجال . ولا نعبأ فى هذا الصدد بالعادات والتقاليد ، ولا نعير هؤلاء الذين يسخرون منا أى اهتمام لأنهم فى غفلة عن الغايات النبيلة التى نسعى الى تحقيقها .

هذا ، الى أنه لاحظ أن المرأة فى مجتمعه منحطة . وقد عافت نفسه أن يتركها فى هذا الوضع الاجتماعى المزرى فدعا الى مساواتها بالرجل ليرفع من قدرها . واذا كان قد دعا الى تربيتها العسكرية فليس فى هذه الدعوة دهشة أو غرابة لأنه أخذ مقومات هذا النظام من اسبرطة . وقد كان نظامها ناجحا وتحملت النساء الاسبرطيات مشاق الحروب وأهوالها. فلا معنى اذن لاسراف النقاد فى اتهام أفلاطون بأنه غالى فى أمر المرأة وذهب فى تقدير مركزها الى أبعد من الحدود المعقولة .

وحمل النقاد على أفلاطون كذلك لأنه دعا الى الغاء الملكية والى شيوعية النساء والأولاد . مع أن هذه الأمور وما اليها تعتبر من أهم مقومات الحياة الاجتماعية . والواقع أننا لانقر أن أفلاطون ذلك الفيلسوف الذى درس النفس الانسانية دراسة مستفيضة لم يترك بصددها مطمعا لمستزيد ، لانقر أنه يجهل قيمة هذه النظم التى ترجع الى أصول غريزية راسخة فى كل نفس انسانية ، ولكنه فى حقيقة الأمر تغاضى عنها وتجاهلها حبا فى مثاليته . انه يريد الحارس الأمثل فقط ، فبحث عن الأمور التى تشغل الحارس فتحول بينه وبين أداء واجبه على أكمل وجه ، فتبين له أن أهم هذه الشواغل هى حرصه على الملكية وحبه للأسرة . وهذه مادعاه الى تحريم الملكية على الحراس لأنه رأى

فى اباحة الملكية مايدفعهم الى التهالك على جمع الثروات واستغلال مراكزهم أسوأ استغلال . هذا الى مافى نظام الملكية من عيوب كثيرة لأنه يقسم المجتمع الى أغنياء وفقراء ، وهذا الانقسام هو آفة الدول . فكأنه لا يرمى من الغاء الملكية الى تشريع اقتصادى ولكنه يرمى الى غايات سياسية . وحرم على الحراس كذلك الاستمتاع بحياة الأسرة لأن شواغل هذه الحياة وعواطفها تحول دون قيام الحارس بواجبه . فقد يذهب الى ساحة القتال وهو مشغول بمن يرعاهم ويكفل حاجياتهم فيوزع جهوده بين مصالحه الخاصة وبين أداء واجبه العام . هذا ، الى أن أفلاطون كان دائما يغالى فى طلب الكمال . فاذا كان يريد شيوعية الثروات والنساء والأولاد فذلك لتقرير الوحدة فى المدينة على أرسخ ماتكون القواعد . وبداله أن المساواة بين المواطنين ظاهرة سياسيةشديدة الخطر من شأنها أن تجعل منهم أسرة واحدة أو جسما واحدا اذا شكا أحد أعضائه تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى . وهذا الافراط فى ارادة الخير الأسمى هو الذى حدا به أن يهدم الطبيعة الانسانية ويتنكر لغرائزها لأجل أن ينقذ الدولة .

هذا ، وتجدر الاشارة الى أنأفلاطون قد عدل فى كتابه «القوانين» كثيرا من الآراء التى عرض لها فى الجمهورية . فنراه يخفف من اتجاهه الى الشيوعية ونراه يشيد بفضل النظام الأسرى ويدعو الى تعزيز الروابط العائلية وينادى بعدم تقييد الزواج بأى الزام اجتماعى أو دينى «لأن الأمزجة يجب أن تختلط فى الدولة كما يختلط الشراب فى الكوب» ولا يرى ضيرا فى تدخل الدولة للاشراف على الشئون الأسرية وتنظيمها وصونها من الانهيار . ولذلك يحارب حياة العزلة ولا يقر ظاهرة الطلاق أو انفصال الزوجين لأن هذه الظواهر غير السوية تؤدى الى تفتيت المجتمع وتنال من وحدته . وينادى أفلاطون فوق ذلك بضرورة احترام العرف والتقاليد والعقائد والطقوس الدينية لأن هذه الأمور وما اليها تكون مجموعة من القوانين غير المكتوبة . فهى الدستور غير المدون الذى لايقل شأنا فى حياة المجتمع عن الدستور المكتوب . وهى فوق

ذلك المعين الأول الذى تستقى منه التشريعات والقوانين الوضعية مادتها وأصولها الأولى .

***

أرســــطو

كتب أرسطو كتابة منظمة فى الفلسفة الاجتماعية ويعتبر ما كتبه فى هذا الصدد أبلغ وأدق ماجاء فى الفلسفة القديمة . ويعتبر كتابه « السياسة » مرجعنا الأساسى فى الوقوف على نظرياته فى شئون السياسة والاجتماع وذلك لأنه درس نشأة الحياة الاجتماعية والدعائم التى يقوم عليها المجتمع السياسى باعتبارها من أهم مقومات نظرية الدولة التى كرس لها كتابه المذكور .

وكان أرسطو وضعيا فيما قدمه لنا من دراسات اجتماعية : يصف ويشرح ويحلل ويقارن ثم يكشف وجوه النقص وعلل الفساد فيقرر مايراه محققا للمعايير السوية والأغراض النبيلة التى يهدف اليها من وراء دراساته النظرية . وهو فى هذا الصدد يختلف عن أستاذه أفلاطون الذى أسرف فى استخدام المنهج العقلى اسرافا أدى به الى مجانبة الصواب فى كثير من الأمور التى وصل اليها . أما أرسطو فقد درس المجتمع كما درس أجزاء الطبيعة الأخرى . وأتم بهذه الدراسة كمايقول « فلسفة الأشياء الانسانية » واتبع فى دراسته المنهج الذى صرح به فى فاتحة كتابه السياسة وهو المنهج التاريخى التحليلى . وفى هذا الصدد يقول « يجب السير فى هذه الدراسة على ضوء منهجنا المعتاد .. ينبغى رد المركب الى عناصره غير القابلة للتحليل ، أى الى أصغر أجزاء المجموع باحثين عن العناصر المكونة للدولة ووجوه الاختلاف فيما بينها .. لأن الرجوع الى أصل الأشياء وتتبع تطورها هو الطريق السوى لملاحظتها جيدا » (١) فأرسطو لم يخلق دولة صناعية كما فعل أفلاطون عندما قدم

(1) Politique d'Aristote, L. 1, ch. 1, 3.

صورة غير مستقرة لجمهورية لاسبيل الى تحقيقها فى واقع الأمر ،ولكنه درس الدولة من حيث هى فى الوجـــود الطبيعى واستنبط آراءه الاجتماعية والسياسية من النظم وأشكال الحكم القائمة ، واتخذ من حقائق التاريخ ومن مشاهداته وتجاربه أساسا لبحثه ودعامة لاستقرائه.

وأهم النظريات الاجتماعية التى عالجها أرسطو مايأتى :

١ ـ أراؤه فى نشأة المجتمع السياسى ومقوماته .

٢ ـ آراؤه فى الأسرة .

٣ ـ آراؤه فى التربية .

٤ ـ آراؤه فى ظاهرة الرق .

٥ ـ آراؤه فى الحكومة الصالحة وقيام الثورات .

٦ ـ آراؤه فى قيام مجتمع فاضل على غرار جمهورية أفلاطون .

وسنعرض لهذه الآراء بشىء من التفصيل :

أولا ـ الدعائم التى يقوم عليها الاجتماع السياسى :

ان أول نقطة عالجها أرسطو هى كيف تتكون الجماعات السياسية. ويعتبر أرسطو أن الأسرة هى أول خلية اجتماعية وهى أول اجتمـاع تدعو اليه الطبيعة لأن هناك ضرورة أولية تؤدى الى اجتمـاع كائنين لاغنى لأحدهما عن الآخر . وليس فى هذا شىء من التعسف ، ففى مملكة الانسان كما فى مملكة الحيوان والنبات توجد نزعة طبيعية الى أن يترك الكائن الحى موجودا على صورته » (١) . هذا الى أن الحياة الانسانية لايمكن أن تتحقق على وجه صحيح الا فى الأسرة التى وظيفتها القيام بالحاجات اليومية . ومن اجتماع عدة أسر تنشأ القرية وهى وحـــدة اجتماعية أوسع نطاقا وتقوم بوظائف أكثر تنوعا من الأسرة ؛ لأن طبيعة

---

(1) Politique d'Artistote, L. 1, ch 1—4

تكوينها تسمح بتقسيم العمل . ويسمى أرسطو القرية « المستعمرة الطبيعية للأسرة » . ومن اجتماع عدة قرى تتكون المدينة أو الدولة . وهى أكمل الوحدات الاجتماعية وأتمها وأوضحها قصدا ، تكفى نفسها بنفسها وتضمن للأفراد أكمل وسائل العيش وأيسر السبل للحصول على حياة سعيدة . فالدولة اذن من خلق الطبيعة وعملها ، شأنها فى ذلك شأن الاجتماعات الأولى التى تعتبر الدولة غايتها . ووظيفتها تحقيق سعادة الأفراد لأنهم بدونها لايمكن أن يسعدوا . وذلك لأن الانسان حيوان سياسى ومدنى بطبعه . وهو أكثر قابلية لحياة الاجتماع من سائر الحيوانات الأخرى . وقد اختصته الطبيعة بالنطق واللغة دون سائر الحيوان للتعبير عن الخير والشر لأنه وحده يدرك الخير والشر والعدل والظلم . ومثل هذه الاحساسات والمشاعر لاتظهر الا فى وسط جمعى . والفرد الذى لايستطيع أن يعيش فى جماعة أو ليست له حاجات اجتماعية لأنه يكفى نفسه بنفسه فهو اما أن يكون حيوانا أو الها : يكون حيوانا لأنه ليس فى حاجة لأن يعيش فى مجتمع بشرى ، أو يكون الها لأنه بلغ جميع كمالاته وليس فى حاجة الى من يكمله وهو الاله .

وينتهى أرسطو من هذا التحليل الى أن الطبيعة هى التى تدفع الناس بصفة غريزية الى الاجتماع السياسى . وهذا الاجتماع لابد وأن يقوم على القانون وتحقيق العدالة . فليس أقبح من يعيش الأفراد بدون قوانين وبدون عدالة لأن القانون هو قاعدة الاجتماع السياسى، والعدالة ضرورة اجتماعية ، والأحكام العادلة هى بدورها التى تكون القانون (١) .

ويرى أرسطو أن الفرد ولو أنه أول حقيقة فى بناء المجتمع الانسانى غير أنه يذوب فى الدولة وتمحى شخصيته فى شخصيتها . بمعنى أن الدولة نسيج ملتئم والأفراد خيوطه ، والدولة هى التى تعطى الفرد وجوده الحقيقى لأن الانسان الفرد فى الكون ليس له وجود .

(1) Ibid L. I, ch. 1. 13.

واذا كان أرسطو يذهب الى أن القرية عبارة عن عدة أسر ، وأن المدينة « أو الدولة » عبارة عن عدة قرى ، فليس معنى ذلك أن هذه الأسر أو القرى تتراكم تراكما عدديا أو تتكوم كما تتكوم أجزاء مادية ، ولكنها تتألف على هيئة ما ويأتلف بعضها مع بعض كما يأتلف الجسم العضوى . بمعنى أن خلاياها تتفاعل ، وعناصرها تنسجم ، وخواصها تتحد . ويتكون من هذا المزيج مركب لايمكن فصل أعضائه كما هى الحال فى قطعة من النسيج التى لايمكن فصل خيوطها الا اذا تمزقت وحدتها وضعف تضامنها . فليست العلاقة الموجودة بين الجزء والجزء علاقة آلية ميكانيكية ولكنها علاقة عضوية . حياة الفرد داخلة ضمن الحياة العليا للدولة . وكما أن جميع أعضاء جسم الانسان تتضافر فى تأدية وظائفها حرصا على سلامة البدن وابقاء على حياته وكيانه ، فكذلك الأفراد فى المجتمع يتضافرون ويتحدون للابقاء على سلامة المجتمع . واذا كان لكل فرد حياته الخاصة وأسلوبه فى التفكير والعمل، غير أنه لايستطيع أن يختار الا ماينسجم مع الاتجاه العام للمجتمع . بحيث لايتعارض أسلوبه مع أسلوب الدولة ، ولا يقوم بوظيفة الا اذا كانت تحقق غرضا يتفق مع مصلحة الدولة وغاياتها العليا . وغنى عن البيان أن كل واحد منا يستطيع أن يميز فى نفسه شخصيتين : شخصية فردية هو بها ما هو ، وشخصية جمعية هو بها ما هو عضو فى جماعة ويصدر عنه بهذه الصفة ظواهر اجتماعية يشارك فيها غيره .

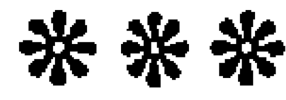
وفى ضوء هذه الاعتبارات يقرر أرسطو أن الدولة نمو طبيعى للقرية ، والقرية نمو طبيعى للأسرة . والدولة ليست مجموعة من أفراد فحسب ولكنها أكثر من ذلك وحدة عضوية ترتبط أجزاؤها ارتباطا وثيقا وتتضامن فيما بينها تضامنا لاتنفصم عراه ولابد أن تقوم هذه الوحدة على نوع من الضرورة لتكتسب صفة الدوام والاستقرار .

ويرى أرسطو أن وظيفةالدولة لاتكون مقصورةعلى توفير الحاجات الضرورية للأفراد بل غايتها القصوى توفير أسباب السعادة لهم . وهذه

الأسباب منها ماهو مادى ومنها ماهو أدبى . والأسباب الأدبية لا تقل فى نظره شأنا عن الضروريات المادية وذلك لأنها تتعلق بأكمل جـزء فى الانسان وهو عقله . ولذلك يجب على الدولة أن تعنى بنظم التـربية والتعليم والثقافة العامة بجانب ما توفره لأفرادها من أسباب الاستقرار والأمن فى الداخل والسلام فى الخارج .

وبعد أن ينتهى أرسطو من تحليل الناحية الانسانية من المجتمـع ينتقل الى دراسة الناحية المادية . لأن المجتمع فى نظره لايتـكون من الأفراد فحسب ولكنه يتكون من الأشياء كذلك . ويقول اذا كنا قدجعلنا من دراسة الانسان وصلته بالمجتمع علما مستقلا هو علم السياسة فانه من الضرورى كذلك أن نقيم على أساس دراسة الأشياء علما آخر لايقل عن علم السياسة أهمية وموضـوعية . هذا العلم الجـديد هو علم « الثروات » . وذلك لأن الأسرة فى حاجة ماسة الى تحصـيل الثروة لتقضى حاجتها الضرورية وتنفق على مطالبها الخاصة . وهذا التحصيل قد يكون عن طريق طبيعى أو عن طريق غير طبيعى . ووجوه الكسب الطبيعية فى نظر أرسطو هى الزراعة والصيد وتربية الحيـوان ودجن الطيور ، والطرق غير الطبيعية تقوم فى مزاولة طرق الكسب الأخـرى مثل التجارة والصناعة وقرض الأموال .. وشرح أرسطو هذه الوجوه بالتفصيل وبحث فى نشأتها ووظيفتها . وقد أدى به هـذا البحث الى دراسة ظواهر اقتصادية كثيرة مثل الانتاج والاستبـدال والتـوزيع والاستهلاك ومعايير قيم الأشياء ونظم النقد وأشكاله ووظيفته وما الى ذلك من الأمور التى تعتبر من أهم مقومات علم الاقتصاد السـياسى. فقد حلل فى ثنايا بحوثه كثيرا من مسائل هذا العلم تحليلا منطقيامستندا الى كثير من الحقائق المستمدة من الطبيعة ومن شئون الاجتماع . فليس ثمة اسراف أو غلو اذا قلنا ان الاقتصاد بحدوده وبمسائله العـامة ،ان لم يكن فى دقائقه وتفاصيله كان من عمل أرسطو توصـل اليه بفضل منهجه التاريخى وتعمقه فى تحليل حقائق الحيـاة الاجتمـاعية بجميع مظاهرها . واذا كان العلماء المحدثون ينسبون الى الفزيوقراط أو الى

آدم سميث فضل انشاء الاقتصاد السياسى فينبغى ألا نقلل من شأن البحوث الاقتصادية التى عالجها أرسطو . فقد كان أول من تنبأ بأهمية مسائل هذا العلم وأول من نبه الى ضرورة قيامه مكملا للبحث السياسى ومتمما لدراسة الأشياء الاجتماعية .



ثانيا ــ آراؤه فى الأسرة

يعتبر ارسطو الأسرة أول اجتماع تدعو اليه الطبيعة تلقائيا . فالعائلة هى الاجتماع الأول والطبيعى منذ فجر الحياة الانسانية .
وتتألف الأسرة من الزوج والزوجة والأولاد والموالى والارقاء . وهذا هو النموذج أو النمط الاجتماعى الذى عاصره وعاش هو فى ظله . وهو النمط الذى يعرف اجتماعيا باسم الأسرة الأبوية الكبيرة . وكان سائدا فى بلاد اليونان والرومان وعرب الجاهلية ومن عاصرهم من الشعوب القديمة .

وتتفاضل عناصر الأسرة فى مراكزها الاجتماعية . وقد عينت الطبيعة هذه المراكز المختلفة لكل هؤلاء . فهى (الطبيعة) الحريصة على بقاء النوع وانتظام أحواله ؛ قد خلقت بعض الكائنات للسيطرة والسيادة وبعضها للخضوع والطاعة . فالكائن المزود بالعقل يحكم ويأمر بوصفه سيدا ؛ والكائن المزود بالقوة العضلية ينفذ الأوامر ويخدم كما تخدم الدواب . وفى ضوء هذه الاعتبارات ؛ يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة فهو سيدها ورئيسها والرأس المدبر لكل شئونها . أما المرأة فتليه فى هذه الوظائف وتأتى ترتيبها بعده لأنها أقل عقلا وذكاء . وينقد استاذه أفلاطون فى تأييده للمساواة بين الجنسين فليس بصحيح ما يدعيه من أن الطبيعة قد هيأت المرأة لمشاركة الرجل فى التربية وفى الوظائف العامة . وذلك لأنهما مختلفان جوهريا . ويرى ارسطو ان وظيفتها ينبغى أن تكون مقصورة على تربية الاولاد والعناية بشئون

المنزل فقط . ولا ينطوى ذلك على التقليل من شأنها أو التوهين من الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها . اذ أنها تستطيع أن تقدم للاجيال أجل الخدمات اذا أخلصت فى ادارة مملكة المنزل تحت اشراف رب الأسرة . ويتكلم عن الأولاد ويقرر أنهم ثمرة السعادة الزوجية وبفضلهم تكتمل المقومات الضرورية للاسرة الحقة . أما الموالى والأرقاء ، فبالرغم من أنهم من عناصر الأسرة ، غير أنهم أدوات حية تستعين بهم الأسرة فى تحقيق معاشها والقيام بالأعمال الصعبة والخسيسة التى لا يليق بالشخص الحر القيام بها . فوظيفة هؤلاء تشبه من كل الوجوه وظيفة الحيوانات المستأنسه والأجهزة المادية التى تستخدمها الأسرة .

ويعلل أرسطو هذا التفاضل فى المراكز الاجتماعية لعناصر الأسرة تعليلا فلسفيا لا يخلو من دقة وعمق . فيقول ان مجموعة عوامل وراثية وبيئية واجتماعية هى التى حددته ؛ وتقابل الأعلى والأدنى فى الطبيعة بأكملها أمر ملحوظ على نطاق واسع : النفس تتسلط على البدن ؛ والعقل يحكم الغريزة ؛ والانسان يسخر الحيوان ؛ والذكر يسيطر على الانثى .

وللرجل ثلاثة مظاهر للسلطة وهى :

١ ــ سلطة السيد وهى السلطة التى يمارسها على أرقائه ومواليه ويمثلها أرسطو بالسلطة الدكتاتورية .

٢ ــ سلطة الأب وهى السلطة التى يمارسها على أولاده وذوى قرباه وأبناء عشيرته ويمثلها بالسلطة الملكية .

٣ ــ سلطة الزوج وهى سلطته على زوجاته ويمثلها بالسلطة الجمهورية .

ولا تنطوى هذه المظاهر على أى لون من الغبن والتأفف « فان الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يحكم ويأمر الأصغر والأنقص » . فسلطة الرجل الحر تبدو فى درجات متفاوتة تتناسب مع مبلغ ارادته . فالعبد مجرد من الارادة على الاطلاق ؛ والمرأة لها ارادة ولكنها فى درجة

أدنى ؛ والولد ليس له الا ارادة ناقصة . أما الرجل فهو كامل الارادة ولذلك فهو كامل السيادة .

ويتعين مركز الفرد الاجتماعي والأخلاقى تبعا لارادته . فالفرد عديم الارادة (الرقيق) ليس فاضلا فى ذاته ؛ أما الفرد الذى يسيطر ويأمر فيكون حاصلا على الفضيلة الخلقية فىأكمل صورها ووظيفته فى الأسرة كوظيفة المهندس الذى يأمر . أما الآخرون فليس لهم من الفضائل الا بحسب الوظائف التى يشغلونها .

وينبغى أن يضفى رب الأسرة من فضائله على عناصرها بمعنى أن يكون الجميع على قدر من الأخلاق الفاضلة وبذلك يكون السلوك فى الأسرة قويما . ومتى صلحت الأسرة ؛ وهى أول خلية اجتماعية ؛ صلحت المدينة واستقام أمرها « لأن فضيلة الأجزاء تتعلق بفضيلة المجموع » بمعنى أن نسبة الأفراد للعائلة كنسبة العائلة للدولة . وتقاس صلاحية الدولة بدرجة أخلاقية عناصر الأسرة . لأن الرقى الذاتى هو أساس الرقى الاجتماعى : الفرد الفاضل ، فى الأسرة الفاضلة ، فى المجتمع الفاضل .

ولما كان الرجال الأحرار هم عمادالحياة السياسية ، فينبغى أن يكونوا فضلاء ؛ وكذلك النساء يؤلفن نصف الأشخاص الأحرار ويشكلن طاقة نافعة فلابد أن يؤخذن بالعمل الفاضل . والأولاد سيصبحون فيما بعد أعضاء الدولة . وهم طبائع من ذهب ستجعلهم التربية خليقين بشرف المواطن . ولذلك ينبغى أن تكون التربية متفقة مع أهداف النظام السياسى الأمثل .

ويتكلم أرسطو عن الزواج ويعتبره من أقوى دعائم التضامن بين وحدات المجتمع . وينصح بنظام وحدانية الزوج والزوجة . ويكره التعدد كما يكره الطلاق ويعتبره عامل هدم وتشتيت لعناصر الأسرة . ويحمل على آراء أفلاطون فى « التخلط الجنسى » أو ما يوصف خطأ بالشيوعية الجنسية بين طبقة الحراس . ويقول ان هذه عمليات تعسفية

لا تستقيم مع ما ينبغي أن يكون عليه نظام الأسرة من شرعية ومن احترام الأصلاب والانساب وطبقات المحارم . فالتزاوج على طريقة أفلاطون يولد الشكوك والمظان وينبع بالضرورة نتائج مضادة تضر بوحدة الدولة وأخلاقيتها .

ويحدد ارسطو السن الأنسب للزواج . ويربط هذا التحديد بالطبيعة فيقول : بما أن الطبيعة قد حددت استمرار القدرة على الانسال حتى سن السبعين على الأكثر فى الرجال . والى سن الخمسين على الأكثر فى النساء . فينبغى التنسيب الى هذين الأجلين البعيدين فى تحديد الوقت الملائم لبدء الحياة الزوجية . بمعنى انه لا يصح التبكير فى الزواج لأن ذلك يضر بالثمرات التى تجيء منه . ويضرب أمثلة يستفاد منها أن أخطارا كثيرة تهدد المجتمعات التى تأخذ بظاهرة التبكير فى الزواج . منها كثرة وفيات الأطفال وازدياد عدد مشوهى الخلقة وناقصى التركيب وضعاف البنية والمرضى ثم ازدياد حالات وفيات الامهات الصغيرات سواء أثناء الوضع أو بعده بقليل هذا الى ازدياد تعرضهن للأمراض العصبية التى قد لا يرجى منها شفاء .

ولذلك ينصح أرسطو بالزواج فى سن نامية . فهو خير وأبقى بالنسبة للزوجين وبالنسبة للأطفال . وتقع هذه السن فى حدود الثامنة عشرة بالنسبة للنساء والسابعة والثلاثين أو أقل قليلا بالنسبة للرجال. ففى هذه الحدود يتعين وقت الزواج السليم حتى تكتمل القوى والقدرات فى الجنسين وتصل الى قمة النضوج .

ويرى أرسطو أنه لايكفى أن نحدد السن المناسب لبدء الحياة الزوجية ؛ بل ينبغى كذلك أن نحدد السن الذى يجب فيه على الزوجين أن ينقطعا عن النسل ومباشرة الاتصالات الجنسية.لأن الرجال المتقدمين فى السن شأنهم شأن الشبان الصغار لا يأتون الا ثمرات ضعيفة وناقصة جسما وعقلا . وقد لا يثمر فى مثل هؤلاء العلاج فيعتبرون عناصر مشلولة فى المجتمع . ويرى أرسطو أن الفرد يجب عليه أن ينقطع عن

النسل فى الوقت الذى يصل فيه العقل الى أقصى مراحل نموه . وهذا الوقت فى نظره يقع حوالى سن الخمسين . فمتى وصل الرجل الى هذا السن ينبغى عليه أن يكف عن انجاب الأولاد ولو تدريجيا فى حدود أربع أو خمس سنوات وعليه كذلك عن يمتنع عن الاستمتاع بلذائذ الحب والتعرض للثورات العاطفية والشهوانية الجامحة .

ويقدم أرسطو طائفة من النصائح للأمهات الحوامل يلتزمن باتباعها . فلابد أن يخففن من الغذاء ويقمن بأعمال خفيفة غير شاقة ويتجنبن الكسل ؛ ويكثرن من المشى فى غير اجهاد (بأن يذهبن الى المعبد كل يوم لاسترحام الآلهة المشرفة على الوضع) وذلك لأن الأجنة فى الأرحام تتأثر بما تتأثر به أمهاتها كما تتأثر الثمرات بالتربة التى تمدها بالغذاء.وينبغى الاهتمام برضاعة الاطفال وتغذيتهم عقب الولادة مع مداومة اعطائهم اللبن فترة طويلة لأنه الغذاء الأغذى والأوفق للجسم . وينصح بعدم تقديم النبيذ للأطفال لانه يولد أمراضا كثيرة . وينصح كذلك بالقيام حيالهم بعمليات تدليكية حتى يتكيفوا فيزيقيا . ومن النافع تعويدهم منذ طفولتهم الغضة احتمال البرد فان ذلك نافع فى تدبير الصحة كما هو نافع فى أعمال الحرب ومن أجل ذلك اعتادت بعض الشعوب (البربرية) القديمة أن يغطسوا أولادهم فى الماء البارد تارة ولا يلبسوهم الا أخف الثياب تارة أخرى.وينصح الامهات كذلك بترويض الأطفال على العادات المستحسنة منذ الولادة « فلأجل أن يؤخذ الأطفال بجميع العادات يحسن أن يكون ذلك فى أغض ما يكون من أسنان الطفولة ويكون الترويض عليها تدريجيا » .

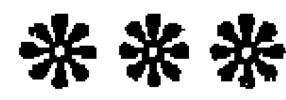
وتكلم أرسطو فى انحلال الأسرة وعرض للخيانة الزوجية ورأى أنها محرمة على الزوجين . فمتى ثبتت تتعين العقوبة بقوة متعادلة . وتشتد هذه العقوبة اذا ثبتت فى المدة المعينة للانجاب . وفى هذا الصدد يقول « أما الخيانة الزوجية فهى من أى جانب تقع ؛ والى أى جانب تصل ؛ يلزم أن تكون مجلبة للعار مادام المرء زوجا بالفعل أو بالاسم

فاذا كانت الخطيئة قد ثبتت مدة الزمن المضروب للانسان فليعاقب عليها عقابا فاضحا بغاية الشدة التى تستحقها » .

وكان أرسطو من أنصار تحديد النسل . وبالغ فى دعوته لدرجة أنه أباح الاجهاض وترك الاولاد اما للالتقاط أو للهلاك ولا سيما أولاد السفاح ومشوهى الخلقة وفاسدى الاخلاق . ولذلك يقول : من الأفضل أن يصدر تشريعا يحرم العناية بأولئك الذين يولدون مشوهى الخلقة » وكانت ظاهرة (ترك الأطفال) منتشرة فى العالم القديم ومؤيدة اما بالعرف أو بالقانون . وأحيانا يكون الترك للالتقاط وهو أن يلقى بالطفل حيث يمكن أن يلتقط ؛ وأحيانا يكون للهلاك وهو التخلى عن الطفل حيث يجب أن يموت . وكانت المدن الاغريقية تسير على هذا النظام بالنسبة للاطفال المشوهين وناقصى التركيب الا مدينة طيبة حيث يوجد قانون يحظر تعريض الأطفال للهلاك . أما فى اسبرطه فقد كان منفذا بغاية الشدة . فكل طفل يولد يخضع لامتحان أعضاءالقبيلة الذين كان لهم عليه حق الحياة أو الموت . وأيد أفلاطون هذا النظام كما أيده أرسطو بصدد أولاد السفاح . فنادى الأول بتركهم يموتونجوعا ولاسيما الاولاد الذين يجيئون من سفاح المحارم . ونادى الثانى بالاجهاض بالنسبة لهؤلاء وبالنسبة لمن يجيئون أكثر من الحد الأنسب لعدد السكان . ويبدو أن أرسطو كان أكثر انسانية لأنه ينصح بالاجهاض قبل تحرك الأجنة فى الأحشاء . ومتى أفلت الجنين من عملية الاجهاض وأصبح روحا بالفعل ؛ فله حق الحياة ويعتبر قتله جناية .وفى هذا الصدد يقول : أما فيما يتعلق بعدد الأطفال ، فاذا كانت العادات تأبى الترك الكلى ؛ وكانت الزوجات خصبة الى ما وراء الحد المقرر للعدد الأنسب للسكان ؛ فينبغى الايعاز بالاجهاض قبل أن يتلقى الجنين الاحساس والحياة . فان تأثيم هذا العمل أو عدم تأثيمه لا يتعلق كلاهما على الاطلاق الا بهذا الشرط : شرط الحساسية والحياة » .

وأهتم أرسطو بشئون التربية وأولاها مزيدا من العناية وأفرد لها فصولا مطولة من دراساته تدل على أصالة فكره .

وفى ضوء الآراء والوصايا التى أشرنا اليها ، نقرر أن أرسطو ينفرد دون مفكرى العالم القديم بالتعمق فى دراسة شئون الأسرة ووضع دعائم « علم الاجتماع العائلى » كما سبق أن وضع دعائم الاجتماع السياسى والاقتصادى مما قدمه من آراء ونصائح ووصايا يعتبر خلاصة التجارب الاجتماعية والعلمية ، كما يدل على ذهنية موضوعية وعقلية وتحليلية . فهو تارة يتكلم بأسلوب عالم الاجتماع، وتارة أخرى يوصى بأسلوب المصلح الاجتماعى . ولا تزال الأجيال حتى يومنا هذا تتلمذ على آرائه وتردد نصائحه ووصاياه .



ثالثا ــ آراؤه فى التربية :

يقول أرسطو لا يستطيع أحد أن ينكر أن التربية ينبغى أن تكون أحد الموضوعات الرئيسية التى يعنى بها المشرع . فحيثما يكون نظام التربية مهملا ، تصاب الدولة بالانحلال . وذلك لأن أخلاق الأفراد وعاداتهم ومظاهر سلوكهم فى كل مدينة هى الكفيلة بأن تكون قوام الدولة . وهى فى مجموعها تعطى الدولة مفهومها الصحيح . فالأخلاق الديموقراطية هى التى تحفظ الديموقراطية ، والأخلاق الأوليغارشية هى التى تثبت دعائم الاوليغارشية . وكلما كانت الأخلاق أظهر ، كلما كانت الدولة أثبت » .

ونادى أرسطو بضرورة توحيد نظام التربية بالنسبة لجميع الطبقات . فالنشء فى الدولة لابد أن يخضع لنظام تربوى واحد ورتيب .

حقا ان لكل مواطن الحريةفى أن ينشىءأولاده ويعلمهمحسبما يتراءى له ، ولكن لابد أن ينال الجميع قدرا من التربية المشتركة تضعها الدولة وتشرف عليه . وهو القدر اللازم لتحقيق التضامن ووحدة الأهداف والامال حتى يسير البناء السياسى بمنأى عن الانقسامات التى يسببها الاختلاف فى الوان التربية والتفكير . وفى هذا الصدد يقول أرسطو : لما كانت الدولة تسعى الى غايات واحدة ، فينبغى ان تكون التربية بالضرورة واحدة ومتماثلة لجميع عناصر الدولة . ومع أن لكل فرد الحق فى ان يعلم أولاده فى بيته البرامج والموضوعات التى تعجبه ، ولكن ما هو مشترك بين الجميع يجب أن يعلم بالاشتراك . ومن الخطأ العميق أن يظن كل مواطن أنه سيد نفسه . فالجميع مدينون للدولة ماداموا عناصرها . ويجب أن تعمل الأجزاء وفق مايهدف اليه المجموع » .

ويقسم أرسطو مراحل التربية تبعا لمراحل نمو الطفل وسيره الطبيعى وهى فى نظره ثلاثة مراحل :

المرحلة الأولى : التكوين الجسمانى والبيولوجى .

المرحلة الثانية : نشأة القوى النزوعية والغضبية .

المرحلة الثالثة : نشأة النفس الناطقة .

وليس ثمة شك فى صحة ترتيب هذه المراحل وتعاقبها بانتظام فان أسبقية التكوين الجسمانى ظاهرة بديهية وطبيعية . ونشأة القوى النزوعية بعد ذلك أمر واضح ، فان دلائل الرغبة والارادة والميول والانفعالات وما اليها تظهر فى الطفل بعد ولادته . أما دلائل القوى العاقلة فانها لا تظهر الا بعد أن ينمو ويتقدم به السن .

ويرى أرسطو أن لكل مرحلة من المراحل المشار اليها نظاما تربويا يتفق معها فى طبيعتها وقدراتها . ولذلك يقسم التربية الى ثلاثة أقسـام وهى : التربية البدنية والأخلاقية ثم التربية العقليـة . والغرض الأسمى من التربية الأولى تنمية جسم الطفل جسميا وبدنيا ، ومن الثانية تقويم الطفل وترويضه على الفضيلة والأخلاق الجيدة وتعليمه قواعد اللغة والآداب القومية وتدريب قواه الطبيعية والسمو بمدركاته عن طـريق تعليمه بدايات الفنون الجميلة . وفى المرحلة الثالثة ينال المواطن قسطا كبيرا من العلوم والفلسفة . وناقش أرسطو موضوع التمرين العلمى حتى يحتك المواطنون بالمشكلات احتكاكا فعليا ويتدربوا على التطبيقات المفيدة فى الحياة الاجتماعية .

والتربية المنزلية فى نظره تبدأ منذ الولادة الى سن السابعة . وبعدها تتولى الدولة أمرها ويقطع المواطن مرحلتين . المرحلة الأولى من السابعة الى سن البلوغ والمرحلة الثانية من البلوغ حتى الواحد والعشرين . وكان ينبه أولياء الأمور الى ضرورة تشجيع أطفالهم على حضور الدروس التى ستلقى عليهم فيما بعـد .. منذ سن الخامسـة الى أن يصـلوا الى الى السابعة دون أن يشتركوا فيها ودون أن يتحملوا مسئولية الدراسة وذلك لترويض حواسهم وتنبيه قوى الفكر والتعقل فيهم . فلا يجدون غضاضه أو يشعرون بتأفف عندما ينتظمون فى الدراسة متى بلغوا السابعة .

ولم يشأ أرسطو أن يترك مرحلة التربية المنزلية بدون ضـوابط اجتماعية ، كما لم يشأ أن يقصر رقابة الحكومة واشرافها على المرحلتين الأساسيتين فى التربية ، ولذلك نادى بضرورة تطبيق نظام « مفتشى الأطفال » الذى يتولون الأشراف على نظام التربية فى نطاق الأسرة وتوجيه أوليـاء الأمور الى ماينبغى الأخذ به وماينبغى الاقـلاع عنه وتقديم الوصايا والنصائح فى كل ما يتعلق بمشكلات الطفولة : الصحية والأخلاقية . ووجه أرسطو الى هؤلاء المفتشين والى القائمين

بأمر التربية على مختلف المستويات ، نصائح ووصايا ووضع لهم مبادىء ومقدمات تعتبر من أهم دعائم « البيداجوجيا أو فن التربية » وقد رددتها الأجيال من بعده ولا تزال تستضىء بهديها فى التربية المعاصرة . فقد لفت انظارهم الى خطورة اختلاط الأطفال بالعبيد ، فينبغى أن نبذل العناية لمنع هذا الاختلاط بحيث لا يتاح الا فى أضيق الحدود . وأوصاهم بالابتعاد بهم عن قرناء السوء وفاحشى القول ومراقبة مايقص عليهم من قصص وحكايات ومايصل الى أسماعهم من أحاديث وأقوال . اذ ينبغى ان تجنب ابصارهم واسماعهم كل مشهد وكل قول يزرى بالرجل الحر ويتنافى مع متواضعات المجتمع وقيمه الأخلاقية . وعلى المشرع أن يعاقب بل ينفى من المدينة فاحش القول « فالانسان متى سمح لنفسه بقول الفاحش أوشك أن يسمح لها أن تأتيها . فاذا كان بالغ سن الرشد يعاقب كما يعاقب عبد خسيس لأن خطيئته خطيئة عبد» وكما ينهى أرسطو عن الأقوال الفاحشة ، ينهى كذلك عن رؤية الصور المنافية للآداب ومشاهدة التماثيل والرسوم التى تثير معان من هذا القبيل . ويجب أن يحرم القانون على الشبان شهود القطع التمثيلية البذيئة والمضحكة « الى أن يصلوا الى السن التى فيها يستطيعون أن يتبوؤا مقاعدهم العامة ويشربوا النبيذ صرفا ، وعندئذ تكون التربية قد حصنتهم ضد أخطار هذه الاجتماعات » .

ويتكلم ارسطو عن شغل أوقات الفراغ ويقول ان راحة الجسم والعقل ضرورية بعد العمل والتعب . فالعمل والفراغ ضروريان . فينبغى أن يستفيد الانسان من وقت الراحة ولو باللعب لأنه ينشط العقل ويريحه بما يؤتيه من لذة .

أما الموضوعات الأساسية التى تتناولها التربية فى المرحلة الأولى (من السابعة الى سن البلوغ) فهى أربعة : الآداب (وتشمل القراءة والكتابة والنحو) والتربية الرياضية والموسيقى والرسم . وبعد ذلك تخصص ثلاث سنوت لدراسات أشق وعلوم تتفق ودرجة النضج العقلى الذى وصل اليه الشبان .

وأهمية دراسة الآداب شيء متفق عليه وليس بصدده منازع . والتربية البدنية ضرورية ولازمة لأنها تكفل للجسم تقويما حسنا وتكسبه الرشاقة . ولاينبغى أن تغرق الدول فى هذا السبيل حتى لا تخلق من الشبيبة مصارعين غليظى القلب جفاة الطبع خشنى الأخلاق. ويوجه النقد الى اسبرطة التى أغرقت فى هذا الاتجاه بحجة أن تخلق من مواطنيها شجعانا . وينبغى أن تكون التمرينات الرياضية خفيفة حتى سن المراهقة وتجنب الأعمال الخشنة العنيفة التى تضر الابدان وتحول دون نموها نموا طبيعيا . فلاشك أن متاعب الجسم تؤثر فى العقل وتضره ، كما أن متاعب العقل تضر بالجسم . وبعد المراهقة تخصص ثلاث سنوات للتمرينات الأشق والنظام الأعنف .

ويتكلم عن الموسيقا . ويثير بصددها اهتمامات وتساؤلات كثيرة. ماهى منفعتها الحقة ؟ أليست لهوا ولعبا ؟ أليست الا ترويحا ؟ هل هى شريفة فى ذاتها ؟ أم هى مجرد متعة ولذة كملذات المائدة ؟ ويقرر أنها اللذة الحقة والترويح الحق . انها احدى الوسائل للوصول الى الفضيلة وتهذيب النفس والشمائل . انها تمدنا بلذة شريفة طاهرة كما أن الرياضة البدنية سعيدة الأثر فى الأجسام . فالنفس تحزن للحن الشجى ، والقلب يرق للحن الهادىء ، والدم يغلى ويثور للحن الحماسى فليس أقوى من الايقاع وأغانى الموسيقا لتنويع الانفعالات والوجدان . فمن الواجب أن يتعلم النشء الموسيقا ، ولكن من الضعة أن يتخذها الرجل الحر صناعة له .

وعلى هذا النحو ، جاءت دراسات ارسطو فى التربية فصولا ممتعة تمتاز بحسن العرض ودقة التفاصيل .وهى تقدم للقارىء صفحات أخاذة وطريفة ، وللمتأمل مادة غنية بالتأملات والتصورات والأفكار التقدمية ، ولعالم البيداجوجيا « التربية » أصولا ومبادىء تمتاز بالأصالة والعمق ومحصلات التجارب واستبار الحقائق ومحاولة الوصول الى طبائع الأشياء .



رابعا — نظريته فى الرق :

عالج أرسطو نظرية الرق فى ثنايا حديثه عن الاجتماع الأسرى فقد تكلم عن الأسرة وعن العناصر الداخلة فى تكوينها وهى الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء . ومن الطبيعي أن يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة لأن الطبيعة وهبته القوة الجسمانية والعقل الكامل ، فهو دعامة الاسرة وترجع اليه كل أعمالها . أما المرأة فى نظره فهى أقل عقلا وأقل استعدادا ، وليس بصحيح مايدعيه مفكرون آخرون «يقصد أفلاطون» من أن الطبيعة هيأتها لمشاركة الرجل فى الجندية وفى فن الادارة والحكم ويرى أن وظيفتها يجب أن تكون مقصورة على العناية بتربية الأولاد وبالشئون المنزلية تحت سيطرة الرجل وتوجيهه .

أما الأرقاء فوظيفتهم تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال . ونظام الرق فى نظره نظام طبيعى . فمن الناس من خلقوا أحرارا فزودوا بالجسم والعقل معا ، ومنهم من خلق عبدا فلم يزود الا بقوى الجسم وحدها . أى أن منهم من خلق للسيادة ، ومنهم من خلق للطاعة ليس غير . وكان يقصد بالقسم الأول اليونان ، وبالقسم الآخر من عداهم من سائر الشعوب الأخرى التى كان يطلق عليهم اليونان اسم « البربر » . فالطبيعة هى التى حكمت بهذه القسمة، وجعلت من هؤلاء الأفراد جزءا لاينفصل عن ملكية الأسرة ، لأن الأسرة بدون الاشياء لايمكن أن يعيش أفرادها عيشة سعيدة . ومن هذه الأشياء ماهو غير حى ومنها ماهو حى . والأرقاء فى نظره هم أدوات الأسرة أو آلاتها الحية « instruments Animés » وذلك لأن الرقيق هو الذى يقوم بالأعمال الصعبة الآلية التى لايصح للمواطن الكريم الحر أن يقوم بها . فالعبد فى نظره هو ذلك الشخص الذى لايملك نفسه ولا يتمتع بأية حقوق مدنية لأنه آلة صماء ، لايؤدى للمجتمع أية خدمة ولا يقوم بوظيفة شريفة اللهم الا كما تخدم الدواب .

وكان الرق نظاما مقررا فى زمانه واستساغه المجتمع ونظر اليه نظرته الى نظام أساسى ضرورى يؤدى وظيفة اجتماعية لاغنى عنها .

وما كان المجتمع يجد ضيرا فى استخدام أساليب العنف أو القيـــام بغزوات خاطفة للحصول على أرقاء . فقد كان هذا النظام قائما فى معظم مظاهره حتى أيام أرسطو على العنف نتيجة للحرب . « فاذا كان صيد الحيوانات المتوحشة مباحا فهذا الصيد الآخر الذى يسمى الحرب يجب أن يكون مباحا حتى اذا كان موجها ضد هذه الحيوانات الآدمية التى ترفض الأسر والخضوع والطـاعة مع أنها لم تخلق الا لتكون كذلك» .

فكأن أرسطو تأثر فى نظريته بما كان يسير عليه اليونان فى شئونهم وبالأفكار السائدة التى كانوا يبررون بها نظمهم . غير أن أرسطو غالى فى تقدير الفروق الطبيعية بين الأفراد . ولم يقتصر على تقرير هذا النظام بل ذهب الى حد تبريره وتقريظه وصور الدولة فى صورة مجتمع حر يقوم على أكتاف مجتمع مسترق ، وأن هذا الأخير هو الدعامة التى يرتكز عليها المجتمع الأول فى أقواته ومعاشه .

حقا اننا قد نعتب على أرسطو بوصفه فيلسوفا أنه قرر الرق وبرره، وأنه أقام عدالة ناقصة ومساواة شوهاء بين أفراد يضمهم مجتمع واحد، بينما تقضى ظروفهم الاجتماعية التضامن والتعاون والاشتراك فى وحدة القصد ووحدة الهدف ، ومع أنه هو نفسه قد تنبه الى هذه الأمور كلها وتعمق فى تحليلها واعتبرها من أهم مقومات نظرية الدولة .

بيد أن أرسطو كعالم اجتماع لم يخطىء فى تقريره هذا النظـام وتحليله وتبرير الضرورات الاجتماعية التى تسيغه . ان مهمتـه كعالم اجتماع هى أن يشـاهد النظم الاجتماعية ويدرسها ويحللها ويكشف عن الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها . وهذا مافعله بصدد الرق فقد كان نظاما اجتماعيا مقررا أخذت به جميع المجتمعات القديمة ، شاهده أرسطو كماشاهد غيره من النظم الاجتماعية ودرسه وحلله وكشف عن الضرورات الاجتماعية التى تجعل منه نظاما ضروريا لاغنى للمجتمع عنه .

***

خامسا — آراؤه فى الحكومة الصالحة وقيام الثورات :

(أ) الحكومة الصالحة :

فرق أرسطو بين الدولة والحكومة . فالدولة فى نظره هى مجموع المواطنين ، أما الحكومة فهى الفئة أو الهيئة التى تأمر وتنظم شئون الدولة وتتولى الاشراف على الوظائف والمرافق العامة . وتختلف هذه الهيئة فى أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى اليها وتختلف كذلك باختلاف عدد الحكام . فمن الناحية الأولى الحكومة اما صالحة أو فاسدة . ومن الناحية الثانية (أى عدد الحكام) الحكومة اما فى يد فرد ، أو بضعة أفراد ، أو فى أيدى العامة .

واذا جمعنا بين المبدأين السابقين (الغاية وعدد الحكام) ينتج لنا ستة أشكال لنظم الحكم : ثلاثة صالحة وهى الملكية والارستقراطية والديمقراطية ، وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة وهى على الترتيب : الطغيان والاوليغاركية والديماغوغية .

والملكية هى حكومة الفرد العادل ، والاستقراطية حكومة الأقلية العادلة الفاضلة ، والديموقراطية حكومة العامة تمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى دستور . فاذا جنح الملك الفرد الى الظلم انقلبت حكومته الى الطغيان ، واذا تكالب الأشراف الطريق السوى ، انقلبوا الى حكومة طماعين . وكذلك اذا فسدت الديمقراطية فانها تنقلب الى حكومة الغوغاء والدهماء التى تسير وراء التيارات الشعبية الجامحة . ومثل هذه الحكومة تسلم الزمام عادة لأيدى تنقصها الخبرة ويعوزها التبصر وادراك حقائق الأمور .

ويقرر أرسطو أن أشكال الحكم الصالحة لايمكن أن تستمر كذلك لأن الدعائم التى تقوم عليها عرضه للانزلاق والفساد . فمثلا غيب الملكية أنها تنطوى على احتكار السلطة وتركيزها فى ذرية قد لاتكون جديرة بتحمل أعباء الحكم . وعيب الارستقراطية أنها تنطوى على تمييزطبقى

واحتقار التيارات الشعبية الرامية الى الاصلاح . وعيب الديموقراطية الاسراف فى الحرية والمساواة . فكل شكل من هذه الأشكال له من العيوب بقدر ماله من المزايا ، وفيه جانب الفساد . فلا يمكن ، والحالة هذه ايثار أحدها واعتباره صالحا فى ذاته .

ويتساءل أرسطو . فما هو السبيل لاختيار نظام صالح حقا لاتشوبه شوائب الفساد البادية فى النظم التى عرضناها .

يقول أرسطو أنه لاضير أن ننقل من ميدان الأخلاق الى ميدان السياسة القاعدة الأخلاقية التى اعتمدناها وهى « الفضيلة وسط بين طرفين مرذولين ، وأن خير الأمور الوسط » وبتطبيق هذه القضية فى السياسة يكون أفضل نظم الحكم هو النظام الذى يرتكز على صفوة مختارة من الطبقة الوسطى . فهذه الطبقة فى ميدان السياسة تمثل الوسط العادل فى ميدان الأخلاق . ويسمى ارسطو هذه الطبقة «بالطبقة الدستورية » (١) وتتألف من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة .وهؤلاء بطبيعة مركزهم الاجتماعى بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع. فلا تدفعهم شهوة حب المال الى الطمع الأعمى ، ولا يحفزهم الفقر الشديد الى الثورة والتنكيل بمصالح الآخرين ، هؤلاء يعيشون من عملهم عيشة راضية قانعة ، ولا يملكون فراغا طويلا من الوقت للجدل والمناقشات العقيمة وعقد الجلسات البرلمانية ، ولا يضيعون الوقت الا فى العمل المنتج . وهؤلاء فى نظره هم أخيار المواطنين وأجدرهم بتحمل أعباء الحكم لاسيما اذا ساروا بمقتضى دستور يشرعه عقلاء المجتمع وحكماؤه (٢) .

ومع تقرير أرسطو بأن حكومة الطبقة الوسطى هى أصلح حكومة تعمل لخير مواطنيها ، بيد أنه لايلزم الدول الأخذ بهذا النظام . فان المبدأ النظرى الذى يجب أن يطبق بصفة عامة هو أن اختيار الحكومة الصالحة لشعب مايجب أن يتفق مع طبيعة الشعب المحكوم ومع أهدافه واتجاهاته .

(1-2) Politique d'Aristote. L. 3. chap. 3, 4, 5, 10, 11.

وهذا التقرير من جانب أرسطو يدلنا على أنه لايضع نظرياتخيالية أو فروض بعيدة التحقيق ، ولكنه يدرس الأمور دراسة علميةويستخدم طائفة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق أفضل النظم السياسية .

(ب) نظريته فى الثورات

حفل عصر أرسطو بقيام كثير من الثورات وحدوث انقلابات دستورية وعسكرية وغزوات خارجية . فاستأثرت هذه الظاهرة بمزيد عنايته وتوفر على دراستها دراسة علمية وحللها وتعمق فى ذلك محاولا الوصول الى أسبابها الكامنة فى طبيعة الحوادث . ولاشك أن مجموعة الدساتير التى كانت أمامه هيأت له مواد غنية ، وقدم له التاريخ وثائق مبعثرة من مختلف الجهات . فعكف أرسطو على دراسة هذه الأمور فى دقائقها وتفاصيلها ليصل الى عللها الأصيلة أو أسبابها العميقة ولكى تنهض الحوادث التاريخية دليلا على صحة مايذهب اليه . وهو دائما يستقرىء التاريخ ويستنطق الحوادث لتكون أحكامه العامة أدنى الى طبيعة الأمور وأكثر مطابقة لحقائق الواقع .

وقد أصاب الفيلسوف الكبير كبد الحقيقة عندما قرر أن ظاهرة الثورات لاتنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء والمنازعات الشخصية، ولكنها ظاهرة ترجع الى أسباب عميقة فى طبيعة التنظيم السياسى والاقتصادى والاجتماعى فى الدولة .

ولعل أهم سبب ترجع اليه معظم الثورات هو سوء استعمال المبدأ الذى تقوم عليه الحكومة والافراط فى استخدامه : فيجب على كل دولة تريد أن تتجنب الانقلابات السياسية أن تقلل الى حد ما من التطبيقات التعسفية ولا تسرف فى فهم الدعامة التى تقوم عليها فهما يخرج بها عن الحدود التى تجيزها استساغة هذا المبدأ . فالملكية اذا أسرفت أو أساءت استعمال الدعائم التى تقوم عليها يكون مصيرها الانهيار ، والديمقراطية اذا استسلمت الى الرغبات الشعبية الجامحة

ولم يفهم المعايير السوية لمعانى الحرية والمساواة فهى لا محالة ساقطة . وهكذا كل شكل من أشكال الحكم لابد أن ينهار مالم يحرص القائمون بالأمر على التزام الحدود التى ترسمها مبادؤه ومقوماته .

وقد أضاف أرسطو الى هذا السبب العام أسبابا أخرى جزئية فى نظره غير أنهـا لا تقل فى خطرها شأنا عما يؤدى اليه السبب العام الذى أشار اليــه .

ومن ذلك « النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة » فان هذه الظاهرة تؤدى حتما الى قيام الثورات . وشأن الدولة فى ذلـك شأن جسم الانسان الذى يجب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر التناسق بين أجزائه فى مجموعها ، واذا حدث عكس ذلك كان فى ذلك خطر جسيم يهدد كيان الجسم . فمن المحقق أن يتغير نوع الكائن تماما اذا كان ينمو بلا تناسب لا فى الامتداد فحسب ، بل أيضا فى العناصر التى تدخل فى تركيبه . كذلك الجسم السياسى يتألف من أجزاء مختلفة قد يتجه بعضها فى الخفاء الى نمو خطر ، فيختل الميـزان الطبقى فى المجتمع ، ومن ثم تقوم الطبقة النامية والأوفر عددا بالثورة . وقد تحدث هذه الظاهرة نتيجة ظروف طبيعية واجتماعية وأحيانا أخرى تكون وليدة ظروف طارئة كالحرب مثلا . لذلك يجب على القائمين بشئون الدولة أن يتقصوا أسباب هذه الظاهرة غير السوية ويعملوا للقضاء عليها قبـل أن يستفحل خطرها وتؤدى الى انهيار المجتمع .

ومن العوامل الهامة فى قيام الثورات اختلاف الأصول والأنســاب وعدم انصهار السلالات التى تدخل فى تـكوين الدولة . لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أى شعب كيفما اتفق ، كما أنها لا تقوم فى أية ظروف مهما كانت . ويرجع أرسطو أصل هذا العامل الى تخويل الأجانب حق الاقامة فى المدينة فقد حدث فى التاريخ كثير من الوقائع والأحداث التى تشير الى الصدام العنيف بين المواطنين والأجانب الذين كانوا فى معظم الأحوال يتربصون بالمواطنين الدوائر وينصــبون لهم الشراك للحصول على امتيازات سخية .

وتنبه أرسطو الى عامل مورفولوجي من شأنه أن يدعو الى الاضطراب والفوضى وقد عبر عنه « بالوضع التخطيطى » . ويتحقق هذا عندما تمنع البيئة الجغرافية من أن تكون للمدينة وحدة حقيقية . فقد تختلف الآراء السياسية من جزء لآخر ، ولا تتمثل رغبات الأجزاء بكفاية مما يتعذر معه قيام رأى عام واحد فتقوم الثورة مع أن المدينة تخضع برمتها لحكم سياسى واحد .

وأشار أرسطو الى أسباب مردها جميعا الى الحسد الاجتماعى ، وذلك مثل الطمع فى ضروب الثراء والوصول الى مراتب الشرف والرغبة فى طلب السيادة السياسية ، وحب المساواة والحرية ، والخوف المتوقع من سيادة طبقة معينة .. وأخيرا قد يكون الاحتقار دافعا الى الثورة كما يثور الأغنياء فى النظام الديمقراطى احتقارا للديماغوغية الشعبية وفوضى العامة .

هذا هو مجمل ماعرضه أرسطو بصدد قيام الثورات . ويدلنا تحليله الذى ينفرد به دون فلاسفة العالم القديم ، على أنه لم يرد هذه الظاهرة الى عوامل شخصية ذاتية أو الى أهواء الأفراد ولكنه ردها الى عوامل من طبيعة اجتماعية . وكشف عن العوامل السياسية والاقتصادية والأخلاقية وماعداها من ظواهر الاجتماع التى تتفاعل وتتحد لخلق « ظاهرة الثورة » . أى أنه درس هذه الظاهرة كما يدرسها رجل الاجتماع والعالم الخبير بنفسية الشعوب وعقلية الجماعات . وهذا يدلنا على مبلغ أصالته فى بحوثه ودراساته الاجتماعية ، ومبلغ تعمقه فى فهم حقائق الاجتماع .

***

سادسا ـ نظريته فى مدينة فاضلة :

وضع أرسطو دعائم مدينة فاضلة على غرار ماتصوره أستاذه أفلاطون فى الجمهورية . وذهب الى أن المدينة هى أرقى صور الحياة السياسية ، أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالامبراطورية الفارسية مثلا فهى مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع الانسانى وهى توفير سعادة المواطنين .

والمدينة الفاضلة فى نظره هى التى يستطيع كل مواطن فيها بفضل القوانين أن يعمل وفق هذه القوانين ، ويكفل لنفســـه أكبر قسط من السعادة . وهى فى ذلك شأنها شأن الفرد الذى لايقدر له النجـــاح فى حياته الا اذا تسلح بأسلحة الحكمة والفضيلة . فمتى حقق الفـرد هذه الأشياء وجمع بينها يسمى معتدلا وحكيما كذلك الحـال بصدد المدينـــة .

ويضع أرسطو شروطا ضرورية يجب توافرها لقيام المدينة الفاضلة أهمها مايأتى :

١ ـ الشرط الأول خاص بمساحة المدينة . يظن العـــامة أن الدولة لكى تكون سعيدة ينبغى أن تكون فسيحة الأرجاء . وهذا رأى فاسد اذ ينبغى أن تكون مساحة المدينة متناسبة مع حاجات المواطنين وبحيث توفر لهم الحياة السهلة الهينـــة . ويجب أن تقسم أراضى المدينة بين مواطنيها بحيث ينال كل واحد منهم جزءا معينا فى داخل المدينة وجزءا آخر فى أطرافها حتى يشتركوا جميعا فى الدفاع عنها .

٢ ـ والشرط الثانى خاص بموقع المدينة وتكوينها المورفولوجى. ومن المستحسن فى نظره أن تكون المدينة من تربة خصبة يسهل استغلالها ويجب أن تكون صعبة المدخل بالنسبة للاعداء المغيرين ، ويجب أن تتوفر فيها الحصون والقلاع لاتقاء الهجمات الخاطفة . وينص أرسطو عـــلى ضرورة سهولة المواصلات داخل أراضيها لأن وعورة البنية من شـــأنه أن يعوق تقدمها ويقطع أوصالها ويفتت وحدتها وبذلك يسهل غـــزوها على الطامعين .

٣ ـ والشرط الثالث يتعلق بعدد السكان : يقول أرسطو « لما كانت الغاية من الاجتماع الانسانى هى تحقيق الحياة الفاضلة السعيدة فـــلا عبرة اذن بالتفاخر بعدد السكان اذ ينبغى ألا ينقص العدد عن الحـــد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة ، وألا يعدو حدا أقصى حتى لا يختـــل النظام ويتعذر قيام الحكم الصالح فيها (وقدر أرسطو هذا الحدالأقصى

بمائة ألف نسمة) وضمانا لسلامة الأمور وتوزيع المنـــاصب حسب الكفايات يجب أن يعرف المواطنون بعضهم بعضا حق المعرفة ،أما اذا كثر عددهم فان الأمور تجرى اتفاقا . « فالنظام الأمثل ينتج من توافق العدد والسعة ولن يتحقق خير الدولة الا اذا كان عدد مواطنيها مناسبا لمساحة رقعتها » (١) .

ولاستبقاء عدد المواطنين فى المستوى الملائم يقرر أرسطو طائفة من الاجراءات التعسفية التى كان ينبغى أن يرتفع عقله عن التفكير فيها مثل الاجهاض واعدام الأطفال ناقصى التركيب والمشوهين وفاسدى الأخلاق وتحريم الزواج على الشيوخ والعجزة وعلى كل من يبلغ الخمسين من عمره « لأن الرجال المتقدمين فى السن ، شأنهم شأن الأحداث ، لا ينجبون الا مخلوقات ناقصة جسما وعقلا ، ولا يثمر العلاج فى مثل هذه الثمرات الفجـــة » (٢) .

٤ ــ والشرط الرابع يتعلق بالنظام الطبقى فى المدينة . ويتـــكون على الوضع الآتى :

أ ــ القائمون بتوفير المواد الغذائية من زراع وصناع وتجار .

ب ــ رجال الفن الذين يقومون باعداد الأدوات التى لاغنى عنهــا فى الحياة الاجتماعية .

جـ ــ رجال الحرب الذين يدافعون عن السلام فى الداخل والخارج

د ــ طبقة الأغنياء الذين يمدون الدولة بالمال لتنفيــذ المشروعات واعداد الجيوش .

هـ ــ طبقة رجال الدين .

و ــ طبقة الحكام ورجال القضاء والموظفون المشرفون على المرافق العـــامة .

---

(1) Ibid. L. 4. ch. «5. 6.»
(2) Ibid. L. 4 ch. 14 « 10, 11.»

فالاجتماع الانسانى الذى يؤلف المدينة ليس اتفاقا وانما هواجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجاتهم . واذا لم يتوافر ركن من الأركان التى أشرنا اليها تعذر على المدينة أن تكفى نفسها بنفسها .

ويقول أرسطو أن القائمين بالأعمال المشار اليها ليسوا جميعا مواطنين فان المواطن هو الرجل الحر الذى يشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية . وهو لايزاول عملا يدويا لأن العمل اليدوى يصرفه عن المساهمة فى سياسة الدولة فضلا عن أنه لايليق بالمواطن الحر الكريم . ان المواطن فى نظره هو وحده الذى يحمل السلاح وهو الذى له حق التصويت فى الجمعية العمومية ، وهو الذى يتمتع بنصيبه فى الأموال الثابتة . وهو على العموم « الجندى فى شبابه ، الموظف السياسى والادارى فى رجولته ، والكاهن فى شيخوخته (1) . وغنى عن البيان أن النظرية الديمقراطية الحديثة ترفض التحديدات التى وضعها أرسطو «للمواطن» لأنها تنطوى على التحقير من «العمل الانسانى » والتقليل من شأن الكادحين من الرجال . ولا يخفى أن «العمل» فى ذاته فضيلة انسانية ولا يصح أن يكون مسبة مهما بلغ شأنه .

٥ ــ الشرط الخامس يتعلق بنظام التربية للحصول على « المواطن الحر » . ويذكر أرسطو فى هذا الصدد الشروط الضرورية لخلق المواطنين وتنمية ملكاتهم وترويضهم على الفضائل الخلقية والدينية . ويضع نظاما تربويا دقيقا ويقدم نصائح وتوصيات لاتزال حتى الآن من أهم مقومات التربية العلمية والعملية . وقد جاءت دراساته فى هذا الصدد بحوثا ممتعة . وهى فضلا عن طرافتها تقدم للمتأمل مادة غنية شيقة ، ولعالم البيداجوجيا آراء ونظريات سيكلوجية جديرة بالدراسة والبحث ، وللقائمين بتربية النشء ملاحظات وتوجيهات صائبة لاتزال لها المقام الأول فى التربية الحديثة . كما سبق أن أشرنا الى ذلك .

بيد أن الشروط السابقة التى أوردناها لايمكن تحقيقها فى واقع الأمر ولايمكن التأليف بينها مما يجعل تحقيق مثل هذه المدينة الفاضلة أمنية عزيزة المنال . مع أن أرسطو استمد الدعائم التى أشرنا اليها من

دراسة بعض المدن القائمة ومن ملاحظاته ومشاهداته . وبالرغم من ذلك فقد جاءت بحوثه فى هذا الصدد دراسة شيقة فى « المورفولوجى سوسيال » . وذلك من حيث دراسة بنية المجتمع وتخطيط مدنه وتعيين طبقاته وتحديد سكانه الى غير ذلك من الدراسات التى تعتبر من أهم مقومات الدراسة المورفولوجية .

هذه هى أهم النظريات الاجتماعية التى عالجها أرسطو . وفى ضوء ما ذكرناه بصددها نستطيع أن نقرر أن أرسطو يرجع اليه الفضل الكبير فى التبشير بعلم الاجتماع . فقد لمس أدق مسائل العلم من حيث الموضوع وأسس الدراسة والمنهج ؛ هذا فضلا عن أنه عالج كثيرا من حقائقه وظواهره . وكانت بحوثه على قدر كبير من النضج اذا قيست بحوث الفلاسفة السابقين عليه . وكان وضعيا فيما درسه يصف ويشرح ويحلل ويقارن ويستخلص العلل والأسباب ؛ أى أنه كان يدرس ما هو كائن ولم يبحث عما ينبغى أن يكون الا بعد أن ينتهى من تقرير دراسته النظرية . وهذه هى وظيفة العالم الحق . واذا كان أرسطو لم يدرس مسائل الاجتماع لذاتها وبصورة مستقلة أى لم يدرسها بوصفها موضوعا لعلم مستقل هو علم الاجتماع ؛ غير أن ذلك لا يجعلنا نغمطه حقه أو أن نغفل عن أن ننسب الفضل الى ذويه .

الفصل الثالث

التفكير الاجتماعي عند الرومان

مقـــدمة :

كان الفكر الاجتماعي الروماني فكرا رواقيا ، فقد زحفت الرواقية الى روما بيد أنها فى هـذا الزحف قد تجردت من خشونتها وجفافها الفلسفى وتأثرت فى هذا الصدد بالطبع الرومانى وبملابسات الحيـاة فى روما . فتركت المنطق الرواقى ، وما كان فى دراسته من جهد ومشقة وتركت العلم الطبيعى ومسائل الميتافيزيقا ، ووجهت مزيد عنايتها الى مبادىء الأخلاق وتطبيقاتها . ومن ثم أصبحت النزعة السائدة فى الفلسفة عند الرومان نزعة أخلاقية . هذا ، الى أنها أضـافت الى الأخلاق نزعة دينية ترمى الى الوصول بالانسان الى أسمى مراتب كماله ، وترسم له أفضل السبل التى ينبغى الالتجاء اليها لتحقيق هـذه الغـاية . واهتمت الفلسفة الرواقية فى روما بظاهرة أخرى وهى أنها فقدت صفتها المدرسية فلم تكن مدرسة فلسفية كما كانت الرواقية الأولى . فنجد مثـلا أن « سنيكا » يأبى على نفسه أن يكون من فلاسفة المنابر الذين يخطبون الجماهير ، بل كانت دراساتهم فردية شخصية يجمعون حولهم القليل من المريدين والأتباع ، ويتحدثون اليهم بصفتهم الشخصية وقد كان معظم هؤلاء الفلاسفة على جانب كبير من الفضيلة وحسن السريرة فاحترمهم العامة وأجلوهم واتخذوهم قدوة(١) .

وقد دعمت هذه الأخلاق الرواقية السمحة مبادىء القانون الرومانى وظهر أثرها واضحا فى تلك الرسـالة الانسانية التى زعمت روما أنها أنيطت بالقيام بها . والحق أن روما طبعت العالم المتمدين بطابع لايزال ماثلا الى عصرنا ، واستمدته من الرواقية التى كانت لها معينا لا ينضب فقد اغترفت من مبادئها مقومات حضارتها ودعائم تشريعاتها . فلسنا نجد أثرا من آثار الرومان الا وقد اصطبغ بالصبغة الرواقية الواضحة (٢)

(1) Ibid, E, 4. ch. 8.
(2) Pollock: Marcus Aurelius and the Stoic Philosophy, p. 47.

فنجد مثلا أن « أولبيانوس Ulpien » وهــو من مشرعى القرن الثـانى يطلق عـلى التشريع ، نفس التعريفات التى كان الرواقيــون يطلقونها على الفلسفة : فيقول « هو علم الأشياء الالهية ومعرفة ما هو عدل وما هو ظلم » ؛ ونرى أن المجمـوعة الرومانية المعروفة باسـم « Institutes » التى تم تصـنيفها فى عصر الامبراطور جوسـتنيان عام ٥٣٣م ؛ قد فسرت مبـادىء القانون الطبيعى « jus naturae » وقانون الشعوب « Jus gentium » مسترشدة بمبادىء الرواقيين ناهجة منهجهم فى صوغ العبارات . هـذا الى أن النظرية القائلة بأن القانون الطبيعى هو القول المسطور أو الوحى المنزل هى فكرة رواقية قبل أن يدخلها الرومان فى مقومات تشريعهم . ويقول « ارنست رنان » ان المبدأ القائل بأن على الدولة ازاء أفرادها واجبات كواجبات الآباء قبل الأبنـاء هو مبـدأ أعلن لأول مرة على رؤوس الأشـهاد فى عهد الامبراطور والفيلسوف الرواقى « ماركس أورليوس » (١) . وغنى عن البيان أن أول قاعدة فى القانون الرومانى وهى أن يعيش الانسان على مقتضى ما هو فاضـل (Honeste vivere) مستمدة بكليتها من المبـدأ الرواقى الشهير « عش على وفاق الطبيعة أى طبقا للعقل الحـكيم » وما جاء فى القانون الرومانى من وجوب احترام الملكية واحترام العقود وغيرها من القوانين الانسانية التى خففت من حدة القوانين ؛ مستمد فى معظمه من أخلاقيات الرواقية ومبادئها الفلسفية . ويقول رنان فى هذا الصـدد « لقد كان فى مزج الرواقية بالتشريع الرومانى انتصـار بالغ للروح اليونانية على الروح اللاتينية ، وايثار لفكرة الانصاف على تزمت القانون وشدته ؛ وتفوق لأساليب اللين على أساليب العنت والعنف(٢)» .

هذا ، وقد تأثرت المعـاملات الاجتماعية الرومانية بهـذه الروح الأخلاقية السامية التى أشاعتها الفلسفة الرواقية فى جـو روما . ولعل أول ظاهرة اجتماعية تأثرت بهذه النزاهة الانسانية ظاهرة الرق . فقد ألغى « مارك اوريل » ما كان يحيط بهذا النظام من ظلامات صارخة ؛

(1) Renan; Marc-Aurèle et la fin du monde Antique p. 20.
(3) Ibid, p. 22, 23.

وأضفى على الرقيق شخصية أخلاقية فأصبح عضوا فى المـدينة يرفع قضاياه أمام محاكمها . وقد أشاع هو وغيره من الفلاسفة الرواقيين أن نظام الرق نظام لاتستسيغه الفطرة الانسانية فيجب الغاؤه أو على الأقل التضييق من نطاقه الى القدر اللازم .

وتأثرت المعاملات الأسرية كذلك بالروح الرواقية لا سيما ما يتصل من ذلك بسلطة الآداب . فقد قضت التشريعات الرواقية على ما كان يتمتع به الأب من نفوذ مطلق على أفراد أسرته . وأتاحت لأفراد الأسرة بعض الحرية فى نطـاق الأسرة . فلم يعد الابن ملكا لأبيه كما يملك الدواب ، ولم تعد الزوجة غريبـة كل الغرابة عن الأسرة . فقد أصلح الامبراطور « مارك اوريل » كثيرا من التشريعات القديمة وسد النقص البادى فى نصـوصها بما يتفق وكرامة الحيـاة الانسانية . وشملت اصلاحاته القوانين المتعلقة بالوصاية والوكالة وما اليها . هذا ، وقد كان للرواقية أبعد الأثر كذلك فى ظواهر الرحمـة والتودد والتعاطف وما عداها من ظواهر المشاركات الوجدانية التى أثرت بدورها فى تكييف الروح العسكرية الرومانية والتخفيف من حدتها .

ولا بأس من أن نعرض بكلمة موجزة لأشهر فلاسفة الرومان الذين عالجوا المسائل الأخلاقية والاجتماعية وهم (سنـكا وابكتيت ومارك اوريل (Sénéque; Epictéte; Marc Aurèle).

سـنكا

ولد سنكا بمدينة قرطبة عام ٤ ق.م. من أسرة رومانية على قسـط كبير من الغنى واليسار . مال منذ نعومة أظفاره الى الفلسفة ، فقصد روما ، وتلقى دروسه الأولى على أعلام الفيثاغورية . وتشبع بها الى حد أنه فضل حياة العزلة والفلسفة . غير أنه مال الى المحاماة فاشتغل بها حينا .

وتولى أحد المناصب القضائية (Praetor) وتولى فى هذه الفتـرة العناية بأمر تربية «نيرون» الذى أصـبح طاغية الرومان فيما بعد .

بيد أن الأحداث رمت به فى أحضان مؤامرة سياسية فحكم عليه بالاعدام ونصحه نيرون بأن ينتحر جريا على التقاليد الرومانية المتعارف عليها وكان ذلك عام ٦٦ م .

كانت معظم مؤلفات « سنكا » روايات تراجيدية ورسائل الى أمه أو تلاميذه وأصدقائه وبعض بحوث فلسفية . وكان سنكا ارستقراطى النزعة والمزاج . ولعل الأحداث التى حفلت بها حياته هى التى أثرت فى نفسيته فخلقت منه رجلا يؤثر العزلة ولا يحب التحدث الى الناس ولا يصطفى من التلاميذ الا القلة المختارة . دعا الى الأخلاق الفاضلة وحث مواطنيه على الأخذ بأسباب الرحمة والاخاء والتعاون فى السراء والضراء . وعالج مشكلة الرق بروح مشبعة بالعطف والعدالة والتفانى فى اعطاء النصف لطبقة شاء لها القدر أن تكون مغلوبة على أمرها. وله فى هذا الصدد نصوص خالدة تنطوى على أسمى المعانى الانسانية . انه يتساءل من هم الرقيق ؟ انهم أناس أحرار ، ألم يكونوا رجالا مثلنا؟ أليس هذا الآدمى الذى يسمى رقيقا ولد من بذرة كما ولدنا ؟ ألا تحمله الأرض كما تحملنا وتظله السماء ويستنشق نسيم الحياة كذلك؟ ويخضع لما نخضع له من قوانين النمو والحياة والموت ؟؟ فلماذا اذن نفرق بينه وبيننا فى المركز الاجتماعى والمعاملات الاجتماعية والحقوق والواجبات المدنية والسياسية ؟ .

ابكتيتوس

ومن أشهر فلاسفة الرواقية الرومانية أيضا « ابكتيتوس » . ولد حوالى عام ٥٠ م فى مدينة « هيرابوليس » من أعمال آسيا الصغرى . ثم بعث به الى روما . ويقال أنه كان عبدا لشخص صديق لنيرون يدعى « أبا فروديت » . اشتغل بالفلسفة وحضر دروسها على مشاهير الرواقيين . وكان يقول عن نفسه « اننى لا أشتغل بالفلسفة ولكنى اشتغل بتحرير نفسى » .

أقبل على التعاليم الفلسفية بحب وشغف ولاسيما بعد أن أعتق من رقه . وخرج على الرومانيين يجادلهم فى ماهية الخير والشر كما فعل سقراط مع الآثينيين وقد حدث له ماحدث لسقراط من سخرية وقسوة. وظل كذلك حتى هاجر من روما بعد القرار الذى أصدره الامبراطور الرومانى (دومتيانوس عام ٩١ م) باخراج الفلاسفة من روما . فقصد الى مدينة « نيقوبوليس » اليونانية حيث فتح مدرسة كان يقصدها الشباب الثرى ليتلقى العلم من العبد الفيلسوف . واستمر يؤدى هذه الرسالة السامية حتى توفى .

لم يدون « ابكتيت » فلسفته وقد لخصها من بعده تلميذه الوفى « أريانوس » فى بحوث كثيرة ضاع بعضها . وأهم هذه البحوث « كتاب المختصر » فقد أجمل فى هذا الكتاب فلسفة أستاذه ولخصها تلخيصا قويا ويتضح من استعراض أقوال ابكتيت أنه لم يتهاون فى تطبيق الأخلاق الرواقية بل أخلص لها الى أبعد حدود الاخلاص . ولا غرو فقد لمس بنفسه تجارب كثيرة من الشظف والحرمان ، فنشأ جلدا على المكاره صبورا على الآلام . أى أنه زاول الرواقية فى حياته قبل أن يزاولها فى فلسفته . وكان يرى أن الفلسفة ترمى الى اصلاح الأخلاق وخلق المواطنين الفضلاء وليست غايتها كما كانت عند فلاسفة اليونان البحث عن المبادىء الأولى للوجود أو البحث عن العلل الأولى. وكانت فلسفته الأخلاقية تدور حول فكرة جوهرية هى «الحرية» . ولعل هذه الفكرة كانت صدى لما وقع فيه من أسر العبودية فى حياته الأولى . ومن الطبيعى أن يتكلم هذا الفيلسوف عن الرق ويثير حوله الشكوك والاعتراضات ويدفعه عن الانسانية بكل ما أوتى من قوة الحجة ووضوح البرهان . ويتساءل من هو الرقيق .. انه انسان يشارك فى العقل والارادة ومن ثم فهو كائن عاقل ... فليس من رقيق طبيعى الا ذلك الكائن الذى لا يشارك فى العقل والارادة . ودعا ابكتيت ، كما دعا سنكا من قبل ، الى تعزيز روحية المجتمع وتدعيم المشاركات الوجدانية بين أفراده . وعالج كثيرا من المسائل الأخلاقية مثل مسألة

الخير والشر والارادة والرغبة والنزوع وتكلم عن الصبر ؛ ودعا الى تقوية الشعور الدينى فى نفس الفرد وفى نفس الجماعة . هذا ؛ الى غير ذلك من المسائل الأخلاقية والدينية التى لا تهمنا فى موضوع بحثنا .

مارك اوريل

وكان « مركس أوريليوس » الامبراطور الرومانى فيلسوفا رواقيا ذائع الصيت . ولد عام ١٢١ م فى روما . نشأ يتيما ولذلك نراه يذكر بالوفاء والتقدير « فى خواطره » هؤلاء الذين ساهموا فى تربيته . دخل وهو صبى معية الأمبراطور « انطونيوس » ومنحه لقب أمير . فلما مات انطنيوس نصب « ماركس » امبراطورا وكان ذلك عام ١٦١ م وكان عصره حافلا بالفتن والثورات وهجمات البرابرة فقضى شطرا كبيرا من حياته فى قيادة الجيوش والاشراف عليها وخوض غمار الحروب بعيدا عن وطنه حتى مات فى فينا عام ١٨٠ م . وقد خسرت الفلسفة والحضارة الانسانية بوفاته أقوى دعائمها فى القرون المسيحية الأولى

ترك « مارك أوريل » مذكرات شخصية وهى مجموعة من التأملات والخواطر الفلسفية . ويعتبر هذا الفيلسوف آخر ممثل للمذهب الرواقى فى عصور الرومان الزاهرة . ولما أسلمت له السلطة قيادها لم تغير هذه السلطة العليا من شمائله كفيلسوف رواقى بل ظل نصيرا للرحمة والعدالة حكيما فى تصرفاته . بيد أنه خفف من غلواء الرواقية فى كثير من تعاليمها المتعلقة بالمنطق والميتافيزيقا ؛ وأخذ منها ما يتفق ونظرته الانسانية . أى أنه استشعر الجانب الخلقى من النظرية الرواقية. وكان هذا الامبراطور الفيلسوف متدينا الى أبعد حدود التدين . لم يأل جهدا فى تقرير البراهين النظرية لاثبات وجود الله والاعتراف بعدالته وعنايته بالعالم . وقد تستولى عليه النزعة الدينية بالتمام فيستشعر تجربة صوفية يجتازها الى الآلهة . وهذا يدل على مبلغ فنائه فى الشعور الدينى واستمساكه بمثل عليا لا سبيل الى تحقيقها الا عن

طريق العروج الى المطلق ومشاهده الحضرية الربوبية . ودعاالامبراطور الفيلسوف الى تدعيم الجامعة الانسانية التى تدعو اليها الرواقية . فيقول ان الناس جميعا متساوون ولهم من العقل أنصبة متساوية ؛ وهم من أجل ذلك ينزعون الى الاجتماع . ذلك لأن الموجودات كلما سمت منزلتها زاد تماسكها وقوى تضامنها . فينبغى اذن على الناس ؛ بحسب قانون الطبيعة ، أن يتعاونوا أوثق تعاون فى سبيل العمل المنتج المثمر والخير الأسمى بدون النظر الى الاختلاف فى اللون أو فى البيئة ؛ لأنهم رغم اختلافهم فى هذه الأمور متفقون فى جوهر العقل . اذ توجد بينهم قرابة سامية تفوق كثيرا ما يفهم من قرابة دموية أو جنسية أو لغوية ؛ وهذه القرابة هى شرف انتسابهم الى عقل واحد .



ويبدو مما عرضناه فى الفترة السابقة أن معظم مفكرى العصر وجهوا مزيد عنايتهم الى الناحية الأخلاقية . وغنى عن البيان أن هذا الاتجاه يعتبر رد فعل لموجة الانحلال الخلقى والاسراف فى مظاهر الترف والمجون التى طغت على الامبراطورية من أقصاها الى أقصاها ولاسيما فى مراحل انحلالها . هذا ، الى أن الرواقية ، وهى المدرسة الفلسفية المسيطرة على ثقافة العصر ، وجهت مزيد اهتمامها الى الناحية الأخلاقية دون سواها ولذلك فقد اعتزلت الرواقية فى عصرالامبراطورية مناقشة المسائل الميتافيزيقية والسياسية والدينية . اللهم الا ما كان منها متصلا بمسائل انسانية مثل فكرةالقانون العام والمساواةالعامة ومحاربة ظاهرة الرق . ولم يكن العصر الامبراطورى فى حقيقة الأمر عصر دراسات نظرية وجدلية عميقة ؛ بل كان عصر جبروت وقوة جاوزت الحدود المعقولة وحطمت فى قسوة بالغة ما أشادته الرومانية الأولى من حرية . ووجدت الامبراطورية ؛ وهى فى محنتها الأخيرة ؛ فى التعاليم الرواقية خير عزاء وسلوى . فقد كانت هذه الفلسفة هى فلسفةالمقاومة الايجابية التى تشيد بفضل الموت والانتحار فى سبيل المبادىء ؛ وتشيد بفضل الطاعة والصبر وتحمل ظلمات الطغيان .

واذا كانت الامبراطورية قد أفلست فى فلاسفتها (النظريين والسياسيين) ؛ غير أنها عوضت هذا النقص بظهور طائفة جديرة بالذكر هى طائفة فقهاء الامبراطورية (Juris Consultes) الذين حافظوا على سمعتها التشريعية وشهرتها فى عالم القانون ؛ كما حافظ الفلاسفة الذين أشرنا اليهم على اخلاقيتها ومثلها الانسانية . وأشهر هؤلاء الفقهاء : جايوس وبول وبابينين والبينين وموديستس والبين .
(Baius, Paul, Papinien, Ulpinien, Modestus Alpienus)

فقد حمل (جايوس) على اسراف السلطة الأبوية فى القانون الرومانى القديم ونادى بأن السلطة لابد أن تقوم على حب الخير لا على الوحشية المطلقة . وانتقد قوانين الألواح الاثنى عشر لأنها تقيد القضاة بالنص المكتوب ولا تسلم الا بالمواد المدونة ؛ بيد أن القانون روح وعقيدة سليمة قبل أن يكون الزاما قائما على سوء النية والرغبة فى التشفى والتنكيل . وقد أيد هذه الفكرة الفقيه Ulpien الذى نادى بأن القانون الطبيعى ينطوى على معانى الثقة والايمان بحسن النوايا والوفاء وما اليها. فمن الخطر أن نغفل مثل هذه المبادىء السامية فى التطبيقات التعسفية لنصوص القوانين . لأن التعاقد يستمد من الشعور المتبادل والرغبة فى أن يؤدى ذلك التعاقد الى خدمة طرفى العقد لأن المجتمع يجب أن يقوم على « حق الأخوة » بين أفراده droit de fraternité (1) فلا يجب مثلا أن ندفع بطفل برىء تحت طائلة القانون ونوقع عليه أقسى الجزاءات لجريمة ارتكبها أبوه. انه من الأفضل فى حالة كهذه أن تترك الجريمة بلا جزاء بدلا من أن نلحقها بشخص برىء بعيد عنها كل البعد . ان العقل لا يستسيغ أن نلحق الأذى بشخص غريب عن الجريمة ونجعله يتحمل وزر ما اقترفته أيد أثيمة . واذا كان الغرض من توقيع الآلام هو اصلاح أخلاقية الأفراد ؛ فالأقرب الى منطق الأمور أن تنصب الآلام على مقترفى الجرائم ولا تلحق سواهم . وطبق هذا الفقيه مبدأ الأخوة الجمعية على ظاهرة الرق ونادى بأن العبودية حالة غير سوية وهى ضد الطبيعة . لأن

(1) Paul Janet.: Histoire de la Science Politique 1, p. 26C.

الطبيعة لا تفرض على المجتمع عدالة منقوصة تمنحها للبعض وتحرمها على البعض الآخر . فنظام الرق نظام تأباه الطبيعة وتعارضه . وقد كان لهذه الدعوة الانسانية أثر كبير فى حصول طبقة الأرقاء على امتيازات قانونية وعلى كثير من المكاسب المدنية .

وبالرغم من أن هؤلاء الفقهاء قد دعوا الى هذا القدر من الأفكار السامية التى تعبر عن مثل انسانية رفيعة توضح مبلغ ثورتهم على العالم القديم ؛ فانهم بجانب ذلك كانوا ثائرين على النظم السياسية ويريدون تغيير الأوضاع السياسية القديمة ومجدوا سلطة الأمراء المطلقة . وفى هذا الصدد يقول « Ulpien » ان الارادة الخيرة للأمير هى القانون
Le bon plaisir du prince, voila la loi.
« quidquid principi placuit legis habet vigorem. »

ويبرر هؤلاء السلطة المطلقة لأن السلطة فى نظرهم تقوم على القوة ، بيد أنهم لم يجرؤا على التصريح بذلك علانية . ولجأوا فى هذا الصدد الى القول بأن سلطة الأمير تقوم على تنازل الشعب عما له من حقوق بالقانون . فكأن الشعب قد تخلى عن سلطته قانونا للأمير أو الشخص الذى أقامه حاكما عليه . أى أن هؤلاء الفقهاء أخذوا بنظرية « التعاقد الحكومى » التى مؤداها أن الشعب قد نزل بمقتضى تعاقد عماله من سلطة الى من أقاموهم حكاما عليهم . والنتيجة المنطقية لهذا التعاقد أن الحاكم متى تعين أصبح حاكما مطلقا فى حدود القانون . وأصبح الشعب مسلوب الارادة والسلطة ، لايستطيع أن يسترد ماقد وهبه لحاكمه من الحقوق والامتيازات . وفى ضوء ما يوحى به هذا التعاقد أنكر هؤلاء الفقهاء على الأفراد حق الثورة . ويبدو أن الفيلسوف الانجليزى « توماس هوبز » قد انتفع بهذه النظرية فى صياغة نظريته فى العقد الاجتماعى التى قصد بها تبرير الحكم المطلق واحباط حق الشعب فى ثورته على الملكية القائمة .

وفى ضوء المبادىء والاعتبارات السياسية والقانونية التى أشرنا اليها ؛ نستطيع أن نقرر نتيجة هامة وهى أن هؤلاء الفقهاء قد نقضوا

ما كانت تسير عليه المجتمعات القديمة من مبادىء سياسية . فقد كانت هذه المجتمعات تسير على مبدأين أساسيين هما : الحرية السياسية والرق المدنى ؛ كما اتضح لنا ذلك من دراسة الفلسفة السياسية عند قدامى الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو . فعكس هؤلاء الفقهاء هذين المبدأين: بمعنى أنهم أحلوا نظرية السلطة المطلقة محل الحرية السياسية؛ وأحلوا نظرية المساواة الطبيعية محل نظام الرق . واذا كانوا قدجانبوا الصواب فيما ذهبوا اليه بصدد المبدأ الأول ؛ بيد أنهم كانوا على جانب كبير من الرقى الانسانى والسمو بالعواطف الاجتماعية عندما عالجوا نظرية الرق . وقد كان لهذه الاتجاهات أثر كبير فى الفكر السياسي والاجتماعى عند المسيحيين كما سنرى ذلك فى الفصل القادم .

الفصل الرابع

التفكير الاجتماعي عند فلاسفة المسيحية

مقـــدمة :

بعد اليونان لا نجد مظهرا راقيا من مظاهر التفكير الاجتماعى الا فى الفلسفة المسيحية التى كانت آخذة فى النشـــأة والتـــكوين عندما أخذت الامبراطورية الرومانية فى الذبول والانهيار .

ولعل الفكرة الحقة التى جاءت بها المســيحية هى المســاواة بين الأفراد . فليس هناك أغنياء وفقراء ، سادة وعبيـــد ، أحرار وأرقاء . وهذا هو السر فى أن الآباء الأول كرهوا نظام الرق لأنه يتعــارض مع القوانين الالهية . فان الله سبحانه وتعالى عنـــدما خلق الناس أرادهم متساويين ووزع عليهم أنواره ووهبهم الاستعداد للعمل الفاضـــل . فلا يصح أن يكون من بين مخـــلوقاته فقراء يحتـــاجون الى العـــدل والنصف أو أغنياء أكسبهم غناهم الفضيلة والشرف . وهذه الأفكار تفسر لنا الحملة التى شنها القديسون على نظامى الرق والملكيةالخاصة واعتبروهما نظامين فاسدين لا يصلح وجودهما فى الدولة الفاضـــلة . وقد درس هذه الموضوعات أول فيلسوف مسيحى وصـــلتنا أخباره وبحوثه وهو « كليمان الاســـكندرى » زعيم المدرســـة المســـيحية بالاسكندرية . فقد ناقش دعائم « الملكية الفردية » ونبه الى كثير من المشاركات الوجدانية الاجتماعية . ودعا مفكرون معـــاصرون له الى تحرير الأرقاء ونصحوا الفقراء بالصبر ، والعبيد بالهدوء والسكون . وكان القديس بولس يقول ان التمييز بين الأغنياء والفقراء لا يقل ظلما عن التمييز بين الأحرار والأرقاء ودعا الى تحقيق المساواة الاجتماعية . وهذه الاتجاهات تفسر لنا ما لجأت اليه بعض الطوائف المســـيحية من اعتناق كثير من الأفكار الشيوعية.فقد قصدت هيئات كثيرة الى أماكن منعزلة وعاشت فترة طويلة فى ظل النظم الشيوعية .

بيد أن الأفكار الاجتماعية المنظمة نجدها بصورة واضـــحة عند

فلاسفة المسيحية : أوغسطين (الذى يمثل الفلسفة المسيحية فى قرونها الأولى) ؛ والقديس سان توماس (الذى يمثل أوج الفلسفةالمسيحية فى القرون الوسطى) ؛ وحنا كلفن (الذى يمثل المسيحية فى عصر الاصلاح الدينى) وسنتكلم عن ثلاثتهم بالتفصيل فى الفقرات الآتية :

١ ــ أوغسطين

عالج هذا المفكر موضوعات كثيرة فى الفلسفة الاجتماعية استقى أصولها من الفلسفة اليونانية وأضفى عليها الروح المسيحية . وكان أول موضوع تصدى لبحثه هو مناقشة الدعائم التى تقوم عليها الحياة الاجتماعية . ويبدأ بتعريف المجتمع قائلا ليس المجتمع حشدا من الأفراد كيفما اتفق ، ولكنه جماعة من الأفراد يشتركون فى الأفكار والعواطف ويؤلفون وحدة معنوية تقوم على الرضا والمحبة ويهدفون الى غايات مشتركة . ولما كان الله تعالى قد أودع فى قلوب بعض الأفراد محبة الذات ، وفى قلوب البعض الآخر محبة الله؛أصبحنا أمام مدينتين ترجع اليهما سائر المجتمعات الانسانية وهما : مدينة الأرض ، ومدينة السماء: وأنصار الأولى يؤثرون أنفسهم ويحكمون بمقتضى الغرض والشهوة ؛ وأنصار الثانية يسيرون بمقتضى وصايا الدين وأحكامه ويتبعون الفضائل . وفى خاتمة الحياة الدنيا سيفصل السيد المسيح بين هاتين المدينتين . فيذهب أنصار مدينة السماء الى النعيم الخالد ويذهب أنصار مدينة الأرض الى جهنم .

وتقوم الحياة الاجتماعية فى فجر نشأتها على مبادىء القانون الطبيعى . وهذه فكرة استمدها أوغسطين من فلسفة شيشرون أو من التشريعات الرومانية بصفة عامة . غير أنه نظرا للخطايا التى وقعت فيها ذرية آدم وأنساله وعبثهم بأصول العقل والأخلاق ، أصبح قيام القانون الوضعى ضرورة اجتماعية وأصبح تقرير الجزاءات أمرا لزوميا لأن القوة هى التى تقضى على عبث العابثين وتصلح سيرتهم .

ومن هذه الضرورات استمدت السلطة الزمنية دعائمها ؛ وبفضلها استطاعت أن تبرر نظم الرق والملكية الفردية والسيادة السياسية وما اليها من النظم التى تعتبر من ناحية عقابا على الخطيئة ومن ناحية أخرى من مستلزمات النظام الاجتماعى وسلطة الدولة .

ثم درس أوغسطين نظام الملكية الفردية ؛ وعرض للمشكلة التى أثارها الآباء الأول وملخصها بأى حق يملك الانسان ما يملكه ؟ وأرجع حق الملكية الى الذات الالهية ؛ فالله هو المالك الحقيقى وهو خالق جميع الأشياء ؛ وهو الذى أضفى هذا الحق على الجنس الانسانى عن طريق الأباطرة والملوك.فالفرد اذن يستمد حقه فى الملكية من حق الملوك فى التملك . وفكرة الفيلسوف المسيحى واضحة وهى أن الملكيةليست حقا وضعيا وليست حقا طبيعيا . ولكنها تقوم على السلطة المدنية وتنحدر من أصل قدسى . ومتى كانت الملكية قائمة على الحق الامبراطورى فى التملك ؛ فيجب على الدولة حمايتها واقرارها واقرار ما يؤدى اليها من بيع وشراء وبدل وهبة وارث وغير ذلك من مظاهر الحيازة المشروعة . وعلى الحكومة أن تحارب وسائل التملك غير المشروع كالسرقة والاغتصاب وما اليه . وهذا يفسر لنا حملته على التيارات الاشتراكية التى أثارها المسيحيون الأول والتى ترمى الى توزيع الثروات بمقتضى العدالة لأن هذه الاتجاهات من شأنها أن تعرض النظام الاجتماعى لخطر الفتنة والانقلابات التى لا تحمدعقباها.

ودرس ظاهرة الرق وناقشها فى ضوء أصول القانون الطبيعى . غير أنه كان أرسطى النزعة فقد أقر النظام واعتبره نظاما طبيعيا سيظل قائما مادامت المدينة الأرضية قائمة ؛ ومادام التسلط الانسانى جاثما على صدور الأفراد . وهذا التسلط لا يمكن ان يتلاشى أو يبطل من حيث أنه من الضرورى وجود طائفتين من الأفراد : طائفة تأمر وتتسلط ؛ وطائفة تطيع وتخضع . هذا الى أنه لمس ما يؤديه نظام الرق من وظائف اجتماعية واقتصادية . فالقول بالغائه أو محاربته سيؤدى حتما الى ثورات وانقلابات اجتماعية .

ودرس أوغسطين فى ثنايا بحوثه السياسية طائفة من الظواهر الاجتماعية أجدرها بالتنويه ظاهرة الحرب. فقد أقر مشروعيتها واعتبرها ضرورة لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية . ومادامت كذلك فيجب أن تسودها الرحمة وتنتفى فيها مظاهر التنكيل والعبودية . وهذا ما دعاه الى أن ينبه الى كثير من العواطف الانسانية والمشاركات الوجدانية بين الدول حتى بين الأعداء .

ويبدو أنه أخذ بالفكرة الرواقية فى قيام « الجامعة الانسانية » أو «الجمهورية العالمية» التى تعيش فى أسرتها جميع شعوب الأرض تظلهم المحبة ويسودهم الأخاء بحيث يكون صغيرهم فى رعاية كبيرهم ؛ وضعيفهم فى رحمة قويهم ، وفقيرهم فى عطف غنيهم .

***

٢ ــ سان توماس

من القرون الأولى المسيحية الى القرون الوسطى لا يستلفت نظرنا بعد أوغسطين غير شخصية القديس « توماس الأكوينى » وهو من فلاسفة القرن الثالث عشر الميلادى . وجه هذا المفكر مزيد عنايته الى دراسة المشاكل السياسية التى أثيرت فى القرون الوسطى المسيحية عندما احتدم الصراع العنيف الذى كان قائما بين البابوية والأباطرة . وكان من الطبيعى أن يعالج فى ثنايا بحوثه كثيرا من الظواهر السياسية وشئون الاجتماع ؛ غير أنه مزج بحوثه بالطابع الدينى . وهكذا كان شأن كل البحوث والدراسات التى قدمها مفكرو العصور الوسطى . فلم يستطيعوا بطبيعة العصر أن يتخلصوا من هذا الأثر وأن يفلتوا من سيطرة الدين ورجاله .

وأهم بحوثه فى هذا الصدد كتابة « حكومة الأمراء » ، بدأه بتقرير ضرورة الوجود الاجتماعى معتمدا فى ذلك على نظريات أرسطو . فاعتبر الاجتماع من حيث هو شيء طبيعى تنزع اليه الجماعات من الكائنات الحية . فهناك اجتماعات حيوانية وأخرى انسانية . غير أن

الاجتماع الحيوانى يصدر عن الغريزة ؛ بينما يصدر الاجتماع البشرى عن الطبيعة العاقلة والارادة الانسانية . ولا يفهم من تدخل العقل والارادة أن المجتمع شيء صناعى قصد اليه الأفراد عن تفكير وروية ؛ ولكنه نشأ تلقائيا ثم من الضرورى تدخل العقل والارادة لتنظيمه والعمل على دوام استقراره . أى لابد من وضع طائفة من القوانين والتشريعات التى تنظم الاجتماع وتحدد العلاقات بين الأفراد . ولذلك يعرف سان توماس المجتمع بأنه عدد من الأفراد يعيشون منتظمين خاضعين لمجموعة من القوانين العادلة ويسعون نحو هدف واحد وغايات مشتركة والمجتمع بهذه الصفة لابد له من قوة مدبرة مسيرة تدفع به فى الطرق المرسومة نحو تحقيق الأهداف المنشودة . هذه القوة هى الحكومة . فالحكومة اذن ضرورة اجتماعية وتعتبر نموا طبيعيا تاريخيا أى أنها تنشأ من طبيعة الاجتماع الانسانى وتنمو وتتطور طبقا لظروف المجتمع ومراحل تطوره . ووظيفة الحكومة فى الدولة كوظيفة النفس فى جسم الانسان . فكما أن النفس الانسانية من وظيفتها السهر على حسن سير الأعضاء جميعا ، وحفظ قوام الجسم وكيانه ، فكذلك الحكومة من أخص وظائفها الحرص على سلامة المجتمع والعمل على دوام استقراره ومعاونة الأفراد على تحقيق غايتهم من الاجتماع الانسانى . فالنفس تدبر أعمال الجسد ؛ والحكومة تدبر أعمال الدولة (١)

والحكومة فى نظرة قد تكون صالحة أو فاسدة ؛ عادلة أو ظالمة . والحكومة الصالحة هى التى يتوخى حكامها الصالح العام . وتصبح فاسدة اذا توخى الحكام مصالحهم الخاصة . والأولى حكومة الأفراد الأحرار ؛ وأما الثانية فحكومة العبيد والأرقاء . فالحرية فى نظره علامة مؤكدة على عدالة الحكومة ؛ والعبودية علامة مؤكدة على عدم عدالتها وعلى فسادها . والحكومة الفاسدة مثلها مثل سلطة الأسياد على عبيدهم وأرقائهم ؛ أما الحكومة الصالحة فلا ترضى لمواطنيها هذا الوضع الذى يؤدى بهم الى الموت المدنى والسياسى (٢) .

1, 2 Paul Janet, Hist. de la Se. Politique' Tome — 1.

ولما كانت وظيفة الدولة هي تأمين سلامة المواطنين من الأخطار الداخلية والخارجية ؛ فأهم ما يستأثر بمزيد عنايتها فى الداخل هو التشريع ووضع القوانين التى تنظم علاقات الأفراد وتحقيق المساواة والعدالة على أسس وطيدة . ويرى أن التشريع يجب أن يكون قائما على مبادىء القانون الطبيعى شأن التشريعات التى كانت سائدة فى الامبراطورية الرومانية،ومتفقا مع ما يوحى به العقل ويمليه الخير العام. ومن مستلزمات التشريع تقرير الجزاءات ووضع نظم للقضاء وتنفيذ الأحكام القضائية وتوقيع الجزاءات . لأن القانون يظل لغوا لا قيمة موضوعية له من غير تقرير العقوبات على المخالفين والمتمردين .

ونصح لرجال القضاء بأن يرجعوا ، عند الفصل فى القضايا ، الى ضمائرهم باعتبارهم أعضاء فى مجتمع لا باعتبارهم موظفين فى الدولة . لأن المقصود من تطبيق القانون هو تأديب المذنبين واقامة العدالةوليس الغرض هو التنكيل بهم وتعذيبهم . فالجزاء فى نظره يؤدى وظيفة أخلاقية ووظيفة اجتماعية ؛ وظيفته الأخلاقية تأديب المجرمين وردعهم ووظيفته الاجتماعية اقرار العدل وسيادة الطمأنينة . فهو اذن عامل من عوامل السلام فى داخل المجتمع .

ومن الناحية الخارجية يجب على الدولة أن تستعد ضد أخطار الغزو وتحصن نفسها خشية الضربات المفاجئة ؛ ومن ثم فالاستعداد للحرب وظيفة جوهرية لتأمين سلامة المجتمع فى الداخل . فالحرب فى نظره ظاهرة مشروعة متى أعلنتها سلطة شرعية ؛ ومتى كانت لدفع ظلم أو استرجاع حقوق مهضومة ؛ ومتى كانت مقصورة على تحقيق أهدافها وليست لغرض الفتح والغزو وحب التسلط . وأساغ استعمال الأساليب الميكيافيلية فى الحرب ، وهى الأساليب التى تنطوى على الخداع والنفاق والتغرير بالعدو والتنكيل به واعتبار الأسرى أرقاء وما الى ذلك من الأمور التى ما كان لرجل من كبار رجال الدين أن يدعو اليها ويسرف فى التنبيه اليها ويعمل على تبريرها .

واهتم سان توماس بتحليل ظاهرة السيادة السياسية وبحث فى اختلاف أشكالها ودرسها بوصفها ظاهرة اجتماعية متسائلا : الى من تنسب السلطة فى المجتمع ؟ ويجيب على ذلك بقوله ان السيادة (1) هى سلطة عمل القوانين وهى مركزة فى جميع أفراد المجتمع السياسى أو فيمن يمثلونهم . فهى فى أصولها من حق الجميع . واذا كانت مركزة فى يدى فرد واحد أو بضعة أفراد ؛ فالمفروض أن هؤلاء يمثلون المجتمع بأسره . وفى ضوء هذا الاعتبار يحكم الأمير أو الملك باسم المجتمع بوصفه ممثلا لمجموع أفراده ؛ وباسم المجتمع أيضا يضع القوانين ويصدر الأحكام .

وعرض سان توماس فى ثنايا حديثه عن التنظيم السياسى الى بعض الظواهر الاجتماعية واختص ظاهرتى الملكية والرق بمزيد من اهتمامه. فقال بصدد الملكية انها ظاهرة جائزة شرعا . وناقش نظريات أفلاطون وأرسطو وآباء المسيحية الأول وقرر بشأنها أن حق الملكية اصطلاح اجتماعى نافع يحقق الخير العام . والملكية ليست فى ذاتها شرا أو اثما مهما عظمت ، ولكن الشر فى الاستئثار بالمنافع وحرمان الفقراء ولذلك زاد سان توماس على المفكرين السابقين بأن قرر أن الفقر اذا أصبح عاما وعز على غالبية الشعب ألا يجدوا ما يسد رمقهم فان الأشياء يجب أن تصبح عامة ؛ وملكيتها تصبح مشتركة . وفى هذه الحالة ينحل القانون الوضعى ويقوم القانون الطبيعى الذى من شأنه أن يحقق المساواة الفعلية بين الأفراد على نطاق واسع .

وفيما يتعلق بنظام الرق فقد اعترف به وسلم بأنه يؤدى وظيفة اجتماعية لا غنى عنها . وتجاهل ما أذاعه الآباء الروحيون من الدعوة الى الحرية والمساواة بين الأفراد ؛ ورجع الى نظريات القدامى التى تبرر الرق وتشيد بفضله فى زيادة الانتاج الأسرى والقومى .

هذه هى أبرز الموضوعات التى عالجها سان توماس . وطريقته فى الدراسة والبحث تدلنا على أنه تلميذ غير مباشر ؛ استقى منه دعائم

(1) Paul Janet Tome 1.

فلسفته الاجتماعية وزاد عليها قدرا من تعاليمه الدينية . وكان فى كثير من الأحيان يوفق بين ما يقرره الدين وبين ما تؤدى اليه الفلسفة .

٣ ـ حنا كلفن

ومن أنبه المصلحين الدينيين وأبعدهم أثرا فى النظم الاجتماعية والسياسية المصلح « حنا كلفن (Calvin) ١٥٠٩ ـ ١٥٦٤ » .

نسب الى الله سبحانه التنظيم السياسى ؛ فالملوك هم ظل الله فى الأرض ويمثلون ذاته . ودرس مختلف أشكال الحكومات والمبادىء السياسية التى تقوم عليها وتعاقبها ومظاهر الفساد الذى يتطرق الى كل شكل منها .

وعارض الفكرة التى نادى بها « المصلح زونجل » وهى العمل على اندماج الكنيسة والدولة فى نظام واحد . وذهب الى أن لكل منهما دائرة اختصاص وغايات تختلف عن الأخرى . ولذلك يجب أن يكون لكل منهما هيئة عليا تشرف على تعيين هذه الغايات وتحقيقها ؛ أى أنه عاد الى فكرة المجالس الدينية التى نادى بها رجال العصور الوسطى مع شىء من التطور والتعديل . بأن ذهب الى ضرورة تأليف مجلس شيوخ من كبار رجال الدين يشرفون على شئون الكنيسة ولا شأن لهم مطلقا بالأمور السياسية . وأقام فى الكنيسة بعض تنظيمات من شأنها أن تقيم نوعا من اللامركزية بدلا من تركيز السلطة كلها فى يد « الرأس الكبيرة » أى البابا . غير أنه لم يطبق هذه المبادىء فى السياسة العامة . والمعروف أنه لم يكن من أنصار الحكومات الشعبية مع أنه كان يذهب الى أن الشعب هو صاحب السلطة وفيه يكمن الأصل الشرعى لجميع مظاهر السيادة .

وهاجم « كلفن » التيارات الشيوعية التى ظن كثير من الأفراد أن حركة الاصلاح تؤدى اليها . وذهب الى أن الشيوعية تقوم على فهم خاطىء لمبادىء القانون الطبيعى وما تنطوى عليه من معانى الحرية والمساواة والاخاء .

وتكلم كلفن فى القانون الطبيعى وقال بصدده انه يتكون من ثلاثة عناصر رئيسية : مبادؤه الطبيعية ، وميثاق الحكومة ، وحق المقاومة .

وتقوم مبادىء القـانون الطبيعى على أساس النظـام الطبيعى الذىخلقه الله ، والنظام الطبيعى هو أساس الجماعةالانسانية . والقانون الطبيعى خالد ومصون . ويتطلب القانون الطبيعى نظاما للعدالة ، وهو نظام ترتب ضرورة على الخطيئة . فالعدالة الدنيوية هى اذن دواء الهى وليست عقابا للخطيئة كما يذهب الى ذلك الكاثوليك . وهى ضرورية لأنها دعامة السلطة الزمنية .

وفى ضوء فكرة العدالة نستطيع أن ندرك طبيعـة الدولة فى نظر « كلفن » . وهو يقول فى هذا الصدد « لا يمكن للملوك الأرض وكبار الحكام ان يحققوا سلطانهم على البشر عن طريق الأساليب المكيافيللية أى باستخدام الخبث والنفاق ومظاهر الشر الذائعة بين النـاس(١) » ان الله قد نظم هذا العالم ، فكل اماراته ومقاطعاته صور من مملـكة السيد المسيح(٢) . فيجب علينا ألا نجهل هذه الحقيقة ، كما لا نجهل أنه تعالى يلحظ هذا العالم بعنايته وعدالته ، لأن انكار عدالته وعنايته ليس بأهون من انكار ذاته . فكل ما نشاهده من مظاهر الملك والامارة والعدالة وسائر التنظيمات السياسية هى أعمـال الله التى نقرأ فيهـا بوضوح وجود الخالق ومجده (٣) ويضيف «كالفان» الى ذلك بأن هذه الاعتبارات والأفكار من شأنها أن تزيد فى حبنا لنظام هذه الدنيا لأن الله تعالى قد أقام لنا الدليل على حبه الأبوى وعطفه القدسى بأن وفر لنا الطمأنينة فى ظل عنايته وعدالته .

فليست الدولة اذن قد خلقت للأشرار كما يذهب الى ذلك لوثر ، ولكنها تجمع بين الصالح والطالح ، الشرير والخير . فنظام العدالة اذن

---

(1) Calvin : Institution Chrétienne
(2) Opera XX
(3) Opera XXIV

ضرورى للجميع . . وقد يحدث أن القائمين بالأمر من أصحاب السلطان الشرعى قد يظلمون ولا يطبقون مبادىء العدالة الالهية ؛ ولكن الظلم أهون من الفوضى ؛ وعدالة منقوصة خير من تصادم قوى الشر وانتهاك الكرامة الانسانية . ولذلك فان أفضل صورة تتحقق فيها العدالة هى الجمهورية التى يقوم عليها رؤساء منتخبون . وقد أعلن عن هذه الفكرة عام ١٥٥٦ اذ يقول : ان أسمى ما يطمح اليه الانسان هو أن يعيش فى ظل دولة قادتها فضلاء يختارون من أخيار الموظفين ويخلقهم الشعب بأصواته المشتركة ... »

ويتكلم « كلفن » عن العنصر الثانى من عناصر القانون الطبيعى وهو فكرة الميثاق . ويعتبر هذه الفكرة حقا من الحقوق التى تتفرع عن القانون الطبيعى . وقد ظهرت هذه الفكرة فى الفلسفة الرواقية والابيقورية ؛ ثم انتقلت الى الرومان باسم التعاقد الحكومى . وعادت الى الظهور فى القرون الوسطى وأثيرت فى عصر تتويج الامبراطور شرلمان باسم « مبدأ رضاء الشعب Le Consensus » . وقد شغلت فكرة العقد هذه حيزا كبيرا من تفكير « كالفان » وحاول أن يقيمها على دعائم من نصوص الانجيل الى حد أنه اعتبر المسيحية نموا طبيعيا للميثاق القائم منذ بدء الخليقة بين عهود الله وبين الناس . وقد أدت هذه الفكرة الى استقرار المواطنين فى ظل النظم الحكومية . فالرجل « الكلفنى » العقيدة يعتقد عن طيب خاطر أنه قد قطع مع الله عهدا فكيف به لا ينقاد لفكرة ابرام عقد مع ملك أو أمير(١) .

ونقل كالفان فكرة التعاقد من ميدان السلطة المدنية الى دائرة الكنيسة ؛ فاعتبر الكنيسة جماعة دستورية قائمة على تعاقد . وعلى افتراض أنها نظام الهى فهى مع ذلك مجتمع انسانى ؛ وكل مجتمع قائم على تعاقد . فهناك عهد بين الله والناس ؛ كما أن هناك عهدا بين الناس أنفسهم : فكأنه طبق نظرية التعاقد على الهيئة الاكليروسية كما طبقها على الجماعة المدنية .

---

(1) Doumergue : Calvin, Fondateur de la Liberté, p. 478.

ولما انتقلت اليه مقاليد الحكم فى جنيف (بعد أن نفى من فرنسا واستوطن سويسرا) أسس كنيستها على نظريته فى التعاقد . وصاغ لها دستورا عام ١٥٣٧ ودعا أفراد الشعب على بكرة أبيهم ليقسموا يمين الطاعة والولاء لهذا الدستور . وقد اعتبر هذا الدستور فى نظر المفكرين دستورا دينيا ومدنيا لأنه نص على أن يوقعه كل فرد ؛ والا يغادر المدينة فورا ولا يعتبر من الرعايا المدنيين . أى أن الدستور كان ملزما للسلطة المدنية كما هو ملزم للسلطة الكنسية سواء بسواء. فلم يقتصر التعاقد على مجرد الاعتراف بالايمان ولكنه تضمن فوق ذلك ميثاقا اجتماعيا .

وتكلم « كالفان » عن المبدأ الثالث للقانون الطبيعى وهو حق المقاومة وقرر بصدده أنه من الواجب أن تقاوم بكل قوة جميع القوانين والدساتير التى تسن لتكبيل الشعوب وتغل العقائد والضمائر وترمى الى الحد من الحرية التى تقررها القوانين الطبيعية . أى أنه قرر مبدأ جديدا يعتبر استثناء من القاعدة التى علمها للناس وهى قاعدة الطاعة للملوك والرؤساء . غير أن هذا الاستثناء لا يؤدى بالأفراد الى تنكب سبيل الطاعة لرغبات الملوك والرؤساء مادامت معقولة ؛ أى ما دامت هذه الرغبات والأوامر صورة من رغبات الله وأوامره .

لقد نشر كالفان مبدأ الخضوع للسلطة القائمة لأنه يعلم أن هذا الخضوع صعب المراس لاسيما فى أوقات الأزمات وفى ظل الظلم والاستبداد . فنشر كالفان أن سلطة الأمراء مستمدة من الله، وخضوع الشعب آت من الله . فالرجل « الكلفانى » يخضع للسلطة المدنية بحكم خضوعه لله . ولكن اذا كانت السلطة القائمة (وهى تستمد سلطتها من الله) تصدر أوامر تتعارض مع أوامر الله فمن واجب الأفراد أن يقاوموها مقاومة عنيفة لانقاذ شرف الذات الالهية من عبث العابثين وهواة التمرد والطغيان . ومتى كان الأمر متعلقا بشرف الله فان العصيان المدنى يجب أن يبلغ أشده . وسوف يبعث الله بامدادات استثنائية تشد أزر المقاومة وتحقق غرض الله . وهذا المدد هو

ما يسميه بالمنقذ الالهى (١) .

وفى ضوء هذه الأفكار نستطيع أن نقـرر أن كالفان حدد مبـدأ هاما من المبادىء التى يقوم عليها القانون الدسـتورى . لأن التوفيق بين الدولة وسلطتها من ناحية ، والشعب وحريته من ناحيـة أخرى ، أملا فى الحد من استبداد الدولة وقيام الاضـطرابات الشـعبية ، هو الغرض الأساسى من قيام الحكومات الدستورية . وغنى عن البيان أن كلفن ، بنشره هذه المبادىء ، أرسى القواعد الفلسفية والسياسـية للغرض المشار اليه (٢) .

واذا كانت تعاليم كلفن تؤدى الى تبرير المقاومة ضد السـلطات القائمة ، فان هذا المصلح كان من خيرة رجال العصر ولا يمكن اعتباره ثائرا أو داعيا الى الهدم أو نذيرا بقيام الفتن . فقد كان دائمـا ينصح بالالتجاء الى الطرق السوية لتحقيق الأهداف . وجاء فى بعض رسائله « ان الحصول على الحرية لا يتحقق عن طريق اثارة الفتن والاضطرابات والتحريض بنشر القلاقل والثورات . فالواجب يقضى بالسعى فى سبيل تحقيق الحرية بطرق أخرى أفضل وأسمى » . وقد عقد العلامة « نيس NYS » (وهو من أشهر علماء القانون الدولى) مقارنة بين لوثر وكلفن فقال ان نظريات لوثر ينقصها الحزم والعزم فقد هدم سلطة البابا وسـلطة المجالس الدينية وقساوسة الكنائس ، وأظهر هؤلاء جميعا أمام السلطة المدنية مجردين من ثياب الكرامة وروح الشجاعة والاقدام وأظهـرهم بمظهر الخزى والسخرية ، أما « جان كلفان » فكان بحق المثل الأول لعصر الاصلاح » (٣) .

---

(1) Doumergue : J. Calvin. p. 498 ; 499.

(2) Doumergue : J. Calvin. p. 503.

(3) Nys, Les théories Politiques et le droit international en France.

الفصل الخامس

الدراسات الاجتماعية عند العرب

الفارابي ـ إخوان الصفاء ـ الانثروبولوجيون العرب

مقـــدمة :

اهتم العرب قبل الاسلام ؛ بالرغم من انهم كانوا بدوا على الفطرة؛ بالتفكير فى شئون الحياة والمجتمع وكانت لهم نظمهم ومتواضعاتهم الاجتماعية . وكانوا يجتمعون فى آجال محددة فى أسواق وندوات علمية يتبادلون نتاج قرائحهم ويعرضون مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويتساجلون فى الوصول الى أفضل الوسائل لعلاجها.

وانتشرت بينهم نظم اجتماعية لها وظيفتها وخطرها. فقد عرفوا الحج ومارسوا نظم الأضحية والقرابين وعرفوا النـــذور وألهوا القـوى الطبيعية والقوى القدسية كما كما ألهوا الأصنام. وعرفوا الكهانة (وهى ادراك الكليات والجزئيات من الغيب) اما بالحـــدس أو الرؤيا أو الاستدلال . ومهروا فى فن العرافة وهى معـرفة الماضى وتفسـير الحوادث واستخدموها فى حل مشاكلهم الاجتماعية كالاهتـداء الى القاتل أو تحديد السارق . ومهروا كذلك فى فن القيـافة (ويدور حول تتبع الأثر للاهتداء الى ما هو ضال) واستخدموا هذا الفن فى اثبات الأنساب والحاق الأولاد المختلف عليهم الى الاصلاب التى انحـدروا منها . وانتشرت بينهم ظاهرة الأخذ بالثـأر وارتبطت فى مشـاعرهم بخرافات تدفعهم الى ضرورة الثأر للشخص أو القبيلة الموتوره . فكانوا يعتقدون أن روح القتيل تظهر هائمة وثائرة الى أن يثأر لهـا فتهدا وتطيب نفسا وتستقر فى مقرها مطمئنة .

وعرفوا مختلف النظـم الزواجيـة ، تعـدد الازواج والزوجات ووحدانية الزوجة مع تعدد الازواج (الرهط) ؛ ووحدانيـة الزوج والزوجة ؛ كما عرفوا نظام الطلاق وكانت الزوجة تعلن عنه بتغيير باب مخيمها فيدرك الزوج أنه أصـبح غير مرغوب فيـه . ومارست بعض القبائل ظاهرة وأد البنات .

وينسب بعض المؤرخين الى العرب أنهم أصل علم الأخبار ومعدن معرفة السير والأمصار . وكانت لهم معرفة بأوقات مطـالع النجـوم ومغاربها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك حتى يدبروا معيشتهم وأحوالهم .

ومارس عرب الجاهلية فن الطب ودرسـوه عن الفـرس وفى بلاد الروم . وكانوا يصنعون الأدوية والعقاقير من الأعشاب والمواد الموجودة فى بلادهم . وبرع بعض أطبائهم فى اجراء الجراحات وتضميدها .

وكان العرب يقدسون العصبية والمروءة والشجاعة ويمجدون القوة ويميلون الى القتال ويعتبرون الحرب الحل الحاسم والاجابة الصريحة بصدد المشكلات التى تواجههم .

وعرف العرب الترجمة والتراجم (نقل الـكلام من لغة لأخرى) وهذا يدل على أنهم لم يكونوا فى عزلة تامة عن الحـركات الفـكرية فى البلاد المجاورة لهم . وهى بلاد كانت على قـدر من التحضر ولهـا ثقافات عريقة وفلسفات راسخة .

ولما انتشر الاسلام حقق فى فترة وجيزة الوحدة القومية فى بلاد العرب ، وهى الوحدة التى لم يستطع العرب قبله أن يحققوها بالرغم من توفر ركائزها (من حيث وحدة العادات والتقاليد والأعياد القومية والتاريخ المشترك ووحدة اللغة والأصل المشترك) .

والاسلام دين اجتماعى ، والنظام الاجتماعى فى الاسلام جزء من الدين . فقد اهتم هذا الدين بالمعاملات كما اهتم بالعقائد والعبـادات (الدين المعاملة) واهتم بوضع تشريعات دقيقة ومنظمة لكثير من النظم الاجتماعية (الزواج ، الطلاق ، المواريث ، طبقات المحارم ، الزكاة ، الرق ، الاضـاحى والقرابين ، الحج ، الصـوم ، الضـوابط الاجتماعية ، نظام الحكم ، الشورى ، العدالة الاجتماعية ، المساواة ،

الحرية ، التكافل الاجتماعى وحقوق الانسان) وما الى ذلك من النظم الاجتماعية .

وحث الاسلام على التفكير والاجتهاد وطلب العلم . وانشغل المفكرون الأول فى عهد الخلفاء الراشدين بجمع القرآن الكريم وتفسيره ورواية الحديث وجمعه وتبويبه وبالمسائل الفقهية . أما فى العصر الاموى فقد زاد الاهتمام بالدراسات والموضوعات الفقهية .

أما محاولات الفكر فى العصر العباسى فكانت واسعة النطاق وذلك لاتساع نطاق حركة النقل والترجمة وزيادة العناية بكل روافدالثقافة. فشملت هذه الحركة العلوم الكونية والفلكية والرياضية والطب والكيمياء والفن والوراقة . كما شملت كذلك الدراسات السياسية والقانونية والادارية والاجتماعية وسائر فروع الثقافة مما انتهىاليهم أخباره . وكانت هذه النهضة العلمية والثقافية مقرونة بنهضة وارفة فى كل مناشط العمران ؛ فقد ازدهرت الحضارة وتألقت دور العلم وزاد العطاء للعلماء النابهين ، وأغدقت الأرزاق على المبعوثين الوافدين من مختلف أجزاء الامبراطوريةالعربية ؛ ورصدت المنحوالمكافآتوالأوقاف لطلاب العلم وراغبى الاستزادة من مناهله . وتعمت الامبراطورية العربية بعهد من السلام وتمتعت بثمرات الحضارة من التفنن فى الترف والنزوع الى الملذات والكماليات لاسيما وقد تعاظمت الثروات واستجادت الصناعات وزاد التأنق فى المسكن والملبس واقتناء الأثاث والرياش .

وكان من المنتظر أن يعنى المفكرون بدراسة ديناميات الحياة الاجتماعية ويحللوا عوامل التطور والطفرة التى أدت الى التغير الاجتماعى السريع الذى لم تشهده أمة أخرى فى تلك الفترة الوجيزة التى قطعتها الدولة العربية الاسلامية فى وصولها الى قمة مدارج الحضارة . بيد أن ما قدمه لنا المفكرون العرب لا يعدو دراسات سطحية مفككة جاء بعضها مختلطا بالدين والبعض الآخر مختلطا

بالفلسفة باستثناء دراسات ابن خلدون فقد جاءت أكثر موضوعية وأكثر تصويرا لدراسة الواقع العربي ..

فكأن الدراسات الاجتماعية عند العرب تنتظم مظهرين : المظهر الأول فلسفي ديني وخير من يمثله الفارابي فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة ، واخوان الصفا فى الرسائل المأثورة عنهم . والمظهر الثانى وصفي تحليلي وخير من يمثله العلامة ابن خلدون والجغرافيون العرب. وسأتكلم فيما يلي عن الفارابي واخوان الصفا والرحالة الجغرافيون. أما ابن خلدون فنؤثره بدراسة مفصلة فى الفصل القادم .

الفارابى

لا نعرف مولد الفارابى الا بالتقريب استنتاجا مما ذكره المؤرخون فى وفاته . فقد ذكر ابن خلكان أنه توفى عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠ ـ ٩٥١ م) وقد ناهز الثمانين . ويكون اذن مولده على وجه التقريب عام ٢٥٩ هـ (٨٧٢ ـ ٨٧٣ م) . فهو بهذا التحديد من فلاسفة القرنين التاسع والعاشر الميلادي . وهو فيلسوف المسلمين غير مدافع ، وأحد الحكماء المشهورين فى التاريخ المتوسط . وفى هذا الصدد يقول المؤرخون « الحكماء أربعة اثنان قبل الاسلام وهما أفلاطون وأرسطو ، واثنان فى الاسلام وهما أبو نصر الفارابى وأبو على ابن سينا . وكما لقب أفلاطون بالحكيم الالهى وأرسطو بالمعلم الأول ، فكذلك لقب الفارابى بالمعلم الثانى وابن سينا بالشيخ الرئيس » . وهذه الأقوال تدلنا على مبلغ التقدير الذى يتمتع به الفارابى وعلى عظيم مكانته فى العالم الاسلامى .

والذى يهمنا أن الفارابى عالج شئون السياسةوالاجتماع كماعالج أجزاء الفلسفة الأخرى . وقد استأثرت هذه الناحية بقسط كبير من نشاطه وأوقف عليها قدرا غير يسير من مؤلفاته . ووصل الينا مما كتبه

فى هذا الصـــدد مؤلفان قيمان أحدهما « كتاب السياسات المـدنية » والآخر « آراء أهل المدينة الفاضـلة » . والكتاب الأخير هو أشـهر مؤلفاته فى هذه الناحية وأصدقها تعبيرا عن مذهبة الفلسفى وما يذهب اليه فى شئون السياسة والاجتماع . وغاية الفارابى واضحة فى الكتاب المشار اليه وهى تكوين مجتمع فاضـل أو جمهورية مثالية على غرار جمهورية أفلاطون . ومنهجه واضح أو طريقته فى البحث واضحة وهى أن يقيم مدينته وفقا للمبادىء الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته ؛ كما درج أفلاطون فقد أقام جمهوريته على مبادئه الفلسفية .

ولهذا السبب قسم الفارابى كتابه قسمين واضحين . عرض فى القسم الأول الدعائم الفلسفية التى يريد أن يقيم عليها مدينته المثالية : عرض فيه للكلام عن الذات الالهية وصفاتها وكيفية صدور الموجودات عنها وأجزاء النفس الانسانية ووظائفها ومسائل تتعلق بالارادة والاختيار . وقد تأثر فى هـذا القسم بنظريات أفلاطون وأرسـطو والأفلاطونية الحديثة ومبادىء الدين الاسلامى . ولا يهمنا هذا القسم فى ميـدان بحثنا .

أما القسم الثانى الذى يعنينا فى الدراسات الاجتماعية فجاء عبارة عن تصميم أو تخطيط للقواعد التى يريد أن يرسى عليها مدينته الفاضلة فقد شرح فيه المبـادىء التى ينبغى أن تقوم عليها المـدينة بالذات . ولا يفوته فى هـذا القسم أيضا أن يصطنع لغة أفلاطون واصطلاحاته وينقل عن أرسطو صورا شوهاء مع محاولة غير ناجحة للمزج بين هذه الآراء وبين اتجاهات الدين الاسلامى .

وأهم المسائل التى عالجها الفارابى : تحليل الضرورة الاجتماعية ؛ وتقسيم المجتمعات ، ودعائم المدينة الفاضلة وصفات رئيسها ؛ وسأتناول شرح هذه الموضوعات على هذا الترتيب .

بدأ الفارابى بحوثه الاجتماعية بتحليل حقيقة الاجتماع الانسانى ، والدوافع الضرورية الى قيامه . ولاشك أنه رجع فى هـذا الصدد الى أرسطو ينشد حكمته وينقل عنه قضيته المتواترة وهى « الانسان مدنى

بطبعه » وهو بفطرته محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى أشياء كثيرة ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها ولا يقوى على تحقيقها منفردا . فلا بد له من التعاون ببنى جنسه حتى تتحقق الغاية من الاجتماع الانسانى وهى تحقيق كمال الانسان بما هو انسان . والكمال الذى يقصده الفارابى هو السعادة وهى فكرة منقولة كذلك عن أرسطو . ولا يتم للفرد تحقيق السعادة فى نفسة عن طريق التعاون المادى فحسب بل لابد له أيضا من التعاون الروحى أو الفكرى ؛ لأن السعادة انما تتصل بأفضل القوى الانسانية وأكملها وهى قوته العاقلة .

وبعد تحليل الضرورة الاجتماعية ، ينتقل الى تقسيم المجتمعات . وهى فى نظره نوعان : مجتمعات كاملة ومجتمعات ناقصة أى غير كاملة والمجتمعات الكاملة هى التى يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بأكمل صوره وأرقى مظاهره ؛ والمجتمعات الناقصة هى التى لا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها ولا تحقق لأفرادها السعادة المنشودة .

والمجتمعات الكاملة فى نظره ثلاث مراتب « عظمى ؛ ووسطى ؛ وصغرى » . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ؛ والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة (١) .

أى أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة وتحت سيطرة حكومة واحدة مستقلة . وأقل منه كمالا اجتماع أمة فى جزء من المعمورة تستقل بشئونها الداخلية والخارجية وتستطيع أن تحقق لأفرادها ما ينشدونه من تعاون مادى وروحى . وأقلها جميعا فى الكمال اجتماع أهل مدينة فى جزء من الأمة تحت سلطة رئيس . كما هى الحال بصدد المدن اليونانية التى كانت تمثل وحدات سياسية واجتماعية مستقلة (٢) .

والمجتمعات الناقصة ثلاث مراتب أيضا وهى : « اجتماع أهل القرية

---

١ و ٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى - مطبعة السعادة عام ١٩٠٦ .

واجتماع أهـل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتمـاع فى منزل . وأصغرها المنزلة . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة : الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على انها جزؤها»[1].

أى أن أكثر المجتمعات الناقصـة رقيا وأقربها الى الكمال وأقلها نقصا اجتماع أهل القرية وأهل المحلة (وهى جزء من المدينة وحى من أحيائها) وأكثر من ذلك نقصا وأقل كمالا اجتماع أهل السكة (مثل اجتماع الشوارع والأسواق) ، وأقل الاجتماعات جميعا وأكثرها نقصا هو اجتماع أفراد أسرة فى منزل . والقرية والمحلة فى منزلة واحدة من حيث الدرجة ، غير أن القرية فى نظره خادمة للمدينة لأنها تمدها بكافة الحاجات الضرورية . وقد أخذ الفارابى هذه الفكرة عن أرسطو فقد اعتبر « القرية مستعمرة طبيعية للمدينـة » ، أما المحلة أو الحى فهو بالنسبة للمدينة كنسبة الجزء الى الكل .

هذا وقد اقتصر الفارابى فى دراساته على المجتمعات الكاملة . غير أنه أهمل النوعين الأولين من هذه المجتمعات وهما اجتماع العـالم كله واجتماع الأمة ولم يدرس من بينها الا « اجتماع المدينة » ويبدو أنه لمس أن اجتماع العالم على الصورة التى يريدها متعذر التحقيق ، فوجه مزيد عنايته الى دراسة المدينة لأنها أبسط أشكال المجتمعات الكاملة وأولى خلاياها . فاذا أمكن قيامها على الدعائم المثالية التى يذهب اليها استقامت أمور الانسانية وصلحت شئونها . ونحن لا نأخذ على الفارابى اهماله الكلام عن المجتمع العالمى لأن مثل هذا المجتمع لايمكن تحقيقه ولا يتفق فى دعائمه وغاياته مع شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع . ويبدو أن الفارابى كان متأثرا فيما ذهب اليه بصـدد هذا النوع من الاجتماع ، بنظرية الرواقيين فى « الجامعـة الانسانية أو الجمهورية العالمية » ، وهى جمهورية تضم جميـع شعوب العالم وتحكمها هيئة واحدة . ويكون الفرد فى هذه الجمهورية الانسانية ، مواطنا عالميا وطنه العالم أجمع وليس مواطنا فى دولة معينة أو مدينـة محدودة . أى أن

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ـ مطبعة السعادة عام ١٩٠٦ .

الرواقيين سبقوا الفارابى فى المناداة بفكرة المجتمع العالمى الذى تلغى فيه كل الحدود والأوضاع المتعلقة بالجنس والبيئة واللغة (كما سبقهم الى ذلك أيضا الفيلسوف الصينى الكبير كونفوشيوس) . غير أن الفارابى ، وهو فيلسوف الاسلام زاد على الفكرة الرواقية بأن هـذه الجمهورية الانسانية لابد أن تكون خاضعة لحكومة يرأسها الخليفة ولابد أن تدين بالدين الاسـلامى . أى أنه من الضرورى قيام الوحدة الدينية فى هـذا المجتمع المثالى لأن هذه الوحـدة من شأنها أن تعزز الوحدة الروحية والسياسية .

والذى نأخذه على الفارابى أنه أهمل الكلام عن المجتمع الثانى من بين المجتمعات الكاملة وهو الأمة أو الدولة بوصفها أرقى المركبـات السياسية وأتمها فى ذاتها وأوضحها قصدا وأقدرها تحقيقـا للغـايات المنشودة من الاجتماع الانسانى . ولا يمكننا أن نلتمس له عذرا فى ذلك ، فقد عرف هذا النوع من المجتمعات وعاصره وعاش فيه . حقا ان فلاسفة اليونان لم يدرسوا الا « مجتمع المدينة » لأنه النظام السائد فى بلادهم فعرفوه ورأوا فيه النظام السياسى الأمثل . ولكن شتان بين العصر الذى عاش فيه فلاسفة اليونان وبين عصر الفارابى . فقد عاش هذا الأخير حتى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى . ومن الطبيعى أن يكون قد عرف النظم الامبراطورية ونظام الممالك المستقلة سياسيا، ونظام المدينة ونظام الاقطاع،وما عداها من النظم السياسية التى مرت بها المجتمعات الانسانية حتى عهده .

يقتصر اذن الفارابى فى بحوثه على المدينة . والمدينة الفاضـلة فى نظره هى التى يتعاون أفرادها على الأمور التى تنـال بها السـعادة واختص كل واحد من أفرادها بالعمل الذى يحسنه والوظيفة المهيأ لها بطبعه وحسب استعداداته .

وأهم وظائف المدينة وأكبرها خطرا فى نظر الفـارابى هى وظيفة الرئاسة . وذلك لأن الرئيس هو منبع السلطة العليا ؛ وهو المثل الأعلى

الذى تتحقق فى شخصه جميع معانى الكمال . وهو مصدر حياة مدينته ودعامة نظامها . ومنزلته من سائر الأفراد كمنزلة القلب من سائر أعضاء الجسم . ولذلك لا يصلح للرئاسة الا من زود بصفات فطرية ومكتسبة يتمثل فيها أقصى ما يمكن أن يصل اليه الكمال فى الجسم والعقل والعلم والخلق والدين . وفى هذا الصدد يقول : « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى انسان اتفق . لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الارادية » « ولا يمكن أن تصير هذه الحال الا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها » « فان وجد مثل هذا فى المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه بعد أن يكبر ، تلك الشرائط الست المذكورة بعد ... كان هو هذا الرئيس » .

وكلام الفارابى واضح وهو أنه يشترط فيمن يصلح لتولى رئاسة المدينة الفاضلة اثنتا عشرة فضيلة بصفة طبيعية . وست فضائل عن طريق الاكتساب (١) .

والفضائل الطبيعية هى على الترتيب :

١ ـ ان يكون الرئيس تام الأعضاء سليم الحواس .

٢ ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال أمامه .

٣ ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه .

٤ ـ أن يكون ذكيا فطنا « اذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل » .

٥ ـ أن يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة .

---

(١) العبارات المذكورة فيما بعد ملخصة من نصوص الفارابى الواردة فى الكتاب المشار اليه (مطبعة السعادة ١٩٠٦) .

٦ ـ أن يكون الرئيس محبا للعلم لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه .

٧ـأن يكون بطبيعته غير شره ؛ يبغض اللذات الدنيوية .

٨ـأن يكون بطبيعته محبا للصدق وأهله .

٩ـأن يكون كبير النفس ، محبا للكرامة ؛ تعاف نفسه ارتكاب الدنايا .

١٠ـأن تكون أعراض الدنيا عنده هينة ؛ لا قيمة للأموال فى نظره ولا يسعى اليها .

١١ـأن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله ، يعطى النصف لذويه ، ويكره الظلم ولا يؤتيه .

١٢ـأن يكون قوى العزيمة على الشيء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ، جسورا مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس .

ويرى الفارابى أنه فى حالة عدم توافر الشروط الطبيعية المشار اليها فى انسان بقيت المدينة بدون رئيس . وعليها أن تسير بمقتضى السنن والشرائع التى سنها الرؤساء الأولون ، الى أن يتوافر لها من تجتمع فيه هذه الخصائص الفطرية . وبجانب هذه الصفات الفطريةلابد أن يكون الرئيس مزودا بست صفات مكتسبة يحصل عليها فى أثناء حياته وهى على الترتيب :

١ـأن يكون حكيما أى فيلسوفا حقا لينشد حكمته فيما يعن له من الأمور .

٢ـأن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون .

٣ـأن تكون له جودة استنباط فيما لا يحفظه عن السلف (وهذا ما يسميه علماء الأصول بالقياس . والرئيس فى هذا ليس مبتكرا ، بل يقيس مالم يرد فيه نص عن سلفه بما يشبهه من الأمور التى ورد فيها نص عنهم) .

٤ــأن تكون له جودة روية وابتكار تسمح له بتشريع مبتــكر فى الأمور التى لم يحدث لها نظير فى عهد سلفه لتعلقها بظواهر وشــئون مستحدثة لم تعهدها عصور الأولين ؛ على أن يتحرى فيما يســتنبطه ويبتكره صلاح حال المدينة .

٥ــلا يكفى أن يكون الرئيس ملما بالشرائع السابقة على ماذكره فيما سبق بل يجب كذلك أن يكون قادرا على تعليمها للناس وارشادهم اليها ؛ وأن يصل الى درجة الاجادة فى هذا السبيل .

٦ ــ يشترط فى الرئيس أن يكون القائد الأعلى للجيوش فلابد أن تساعده قوته البدنية على أداء هذه الوظيفة .

واذا لم يوجد انسان استكمل لهذه الشرائط المكتســبة كلهــا ؛ وحدث أن اجتمعت فى اثنين كأن يكون أحدهما حكيما فقط ؛ وتجتمع فى الشخص الثانى الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى المدينة .وهذا على فرض أن تتوفر فيهما الشروط الطبيعية الفطرية التى أشرنا اليها .

واذا توافرت الصفات الطبيعية فى جماعة ؛ ولم تتوفر المكتسبة كلها فى واحد بل تفرقت فيهم ، كأن يكون الواحد حكيما ؛ والثانى يمتاز بجودة الثبات ؛ والثالث بالقدرة على الاستنباط وكانوا جميعامتلائمين؛ كانوا هم الرؤساء الأفاضل . ولا بأس من أن يتولوا السلطة جمــاعة جمــاعة .

الشرط الروحى :

ومع هذه الدقة البالغة التى يتوخاها الفارابى فى اختيــار رئيس المدينة ومع اعترافه صراحة بأنه من العسير أن تتوفر الصفات الطبيعية والمكتسبة التى أشرنا اليها فى شخص واحد ، فقد أضاف اليها جميعا شرطا أساسيا يعتبر الشرط الضرورى والعلامة المؤكدة لاختيار هــذا الرئيس . وقد زاد هذا الشرط الأمر استحالة وتعــذرا . وقد تأثر فى تقرير هذا الشرط ببعض اتجاهات أفلاطون وببعض نزعات صــوفية

وبما يقرره الدين الاسلامى عن صفات الرسول وصلته بالله عز وجل عن طريق الوحى والاشراق . وهذا الشرط هو اتحاد الرئيس بالعقل الفعال وهو العقل المشرف على الانسانية الذى ينبعث عن الله تعالى مباشرة كما ينبعث الضوء عن الشمس. فيستحيل الرئيس بذلك الى كائن روحى يمتزج بالعقول ويتصل بالملأ الأعلى ويتلقى عن هذا الملأ بطريق مباشر نفحات الوحى والاشراق (١) .

وبصدد هذا الشرط يقول الفارابى « وانما يكون ذلك الانسان (يقصد الرئيس) انسانا قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل ...قد استكملت قوته المتخلية بالطبع غاية الكمال وتكون هذه القوةمنهمعدة بالطبع لتقبل اما فى اليقظة أو فى وقت النوم عن العقل الفعالالجزئيات ثم المعقولات » .

وغاية الفارابى واضحة وهى أنه يريد رئيس المدينة الفاضلة فيلسوفا كامل التعقل بما يفيضه الله تعالى على عقله المنفعل منحقائق تنتظم جميع المعقولات كما يصبح نبيا مطلعا على ما سيكون وعالما بما هو كائن بما يفيضه الله على قوته المتخيلة من اشراق . وغنى عن البيان أن انسانا هذا شأنه يكون قد وصلالى أقصى مراتب الانسانيةوأسمى درجات السعادة المعنوية .

والحق أن الفارابى ينفرد بذكر هذا الشرط الروحى . فأفلاطون فى جمهوريته اقتصر على أن يكون رئيس المدينة فيلسوفا استولتعليه الفلسفة كما ينبغى ولم يشترط أن يكون ملاكا روحيا أو نبيا دينيا جمع بين الفلسفة والاشراق الصوفى . وهذا يدلنا على مبلغ تأثر الفارابى بالاتجاهات الصوفية فى الديانة الاسلامية .

واذا أضفنا الى ذلك أن الفارابى يذهب الى أن أفراد المدينة لا تتحقق سعادتهم ؛ ولا تصبح مدينتهم فاضلة الا اذا ساروا على غرار

---

(١) فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة . شرح وتعليق للاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى .

رئيسهم وأصبحوا صورة منه ؛ وأن الرئيس لا يعد مؤديا لرسالته الا اذا وصل بهم الى هذا المستوى الرفيع ؛ يتضح لنا أن المدينة الفاضلة التى صممها الفارابى فى كتابه هى مدينة من القديسين الأبرار وليست من المواطنين الأحرار ؛ وهى برآسة نبى أو ملك كريم وليست تحت حكم سلطة سياسية من طبيعة اجتماعية . وغنى عن البيان أن مدينة هذا شأنها لا سبيل الى تحقيقها فى واقع الأمر .

بيد أن الفارابى لا ينظر الى مدينته ورئيسها وما وضعه من شروط وقيود نظرته الى أمور غير ممكنة التحقيق ؛ بل يرى أنه من الممكن أن تقوم على الأسس التى رسمها. اذ من الممكن فى نظره أن يصل الانسان الى درجة الامتزاج بالعقل الفعال ؛ وان كان ذلك نادرا ومقصورا على أفراد زكت نفوسهم ووصلت أرواحهم الى أقصى درجات الصفاء . ويساعد الفرد فى الوصول الى هذه المنزلة وفى العروج الى المطلق ؛ بجانب ما يزوده الله به من استعدادات فطرية ومكتسبة ؛ مزاولته الرياضات الروحية وعكوفه على التفكير والتأمل فى الذات الالهية . اذ بفضل هذه الأمور وما اليها يستطيع أن يرقى الى عالم المعقولات ويتحد به .

فاذا حدث عدم توافر هذا الشرط الروحى فى انسان مع توافر سائر الشروط الطبيعية والمكتسبة ؛ بقيت المدينة بدون رئيس . ولا يعتبر الرئيس القائم فعلا بأمر المدينة ملكا . ومثل هذه المدينة مآلها الى السقوط وتظل فى تعثر واضطراب الى أن يقيض الله لها من ذويها من يجمع بين الحكمة وبين الشروط التى سبق ذكرها .فالحكمة فى نظر الفارابى هى أهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة وأهم مايجب توافره فى رئيسها .

المدن غير الفاضلة :

اذا فقد القائم بأمر المدينة الفاضلة حكمته ؛ تبقى المدينة من غير حاكم ويبقى حاكمها بالاسم فقط . وعلى المسئولين أن يحثوا عن

شخص تتوفر فيه الحكمة والاشراق . فاذا عز عليهم أن يجدوه ويضموه الى الحاكم الأول ، هلكت المدينة وتحللت مقوماتها . وقد تنقلب الى مدينة غير فاضلة .

ويعطينا الفارابى مظاهر عديدة من المدن غير الفاضلة أهمها :

١ ــ المدينة الجاهلة (أو الجاهلية) وهى التى لا يعرف أهلها السعادة بل ظنوا أن الخير انما هو فى الملذات البدنية ، وأن الشقاء هو آفات البدن .

٢ ــ المدينة الضرورية التى يقصد أهلها الى التكالب على الحاجات البدنية الضرورية من المأكل والملبس والمسكن .

٣ ــ المدينة البدالة (التجاربة) التى ينزع أهلها الى جمع الثروة واكتنازها فذلك غايتهم بدون الانتفاع بها .

٤ ــ مدينة الخسة التى يزاول أهلها اللهو والعبث ومقصدهم التمتع بكل ما يتعلق من لذات البدن .

٥ ــ مدينة الكرامة التى يقصد أهلها الى أن يكونوا مشهورين مذكورين وممدوحين وجهاء .

٦ ــ مدينة التغلب التى يقصد أهلها الى النضال وحب الحرب

٧ ــ مدينة الاباحية (الجماعية) ويسير أهلها على سليقتهم يفعلون ما يشاءون بدون أية ضوابط اجتماعية واخلاقية .

٨ ــ المدينة الفاسقة . وهى التى يعرف أهلها آراء واتجاهات المدينة الفاضلة ولكنهم يتنكرون لها ويسلكون مسلك أهل المدن الجاهلة .

٩ ــ المدينة الضالة وهى التى يضل أهلها بالدين ويذهبون بصدد تفسير العقائد والطقوس تفسيرا فاسدا غير مستقيم .

١٠ ــ المدينة المتبدلة ، وهى مدينة كانت فاضلة ثم دهمتها تيارات شادة وأصابها زيغ وانحراف.فاستحال أهلها الى غير أفاضل واستحالت أفعالها ونظمها الى غير تلك .

هذه هى أهم الآراء التى عرضها الفارابى بصدد مدينته الفاضلة . وقد كانت هذه الآراء هدفا لانتقادات كثيرة وهنت من أثرها وقللت من شأنها ، وأبعدت الفارابى عن مقام عالم الاجتماع . وأهم وجوه النقد ما يأتى :

١ ـ درس شئون الاجتماع مختلطة بالدين والأخلاق وتأثر فى هذا الصدد بنظريات صوفية وخطرات روحية مما أفقد نظـرياته الصـفة العلميـة .

٢ ـ كانت دراساته متجهة الى البحث فيما ينبغى أن تكون عليـه شئون الاجتماع ، ولم يبحث فى طبيعة النظم وفيما هو كائن . أى أن دراساته من طبيعة فنية عملية وليست من طبيعة علمية نظرية . وبهذه الصفة لا يعتبر الفارابى عالم اجتماع بالرغم من أن الدراسات الانسانية والاجتماعية استأثرت بنصيب كبير من فلسفته .

٣ ـ كان من أنصار الاتجاه الذى يرمى الى تشبيه المجتمع بالكائن الحى «Vitalisme» وهو اتجـاه خاطىء ولا يسـتقيم مع الاتجـاه الوضعى فى دراسة حقائق الاجتماع .

٤ ـ نقل معظم أجزاء فلسفته من فيلسوفى اليـونان : أفلاطون وأرسطو . هذا الى أنه شوه بعض ما ذهبـا اليه لأنه كان ينزع الى التوفيق والمزج بين آراء الفيلسوفين . ولذلك لم يكن الفارابى أصيلا فيما ذهب اليه ولم يكن موفقا كذلك فيما نقله عنهما .

٥ ـ تعبر آراؤه عن شخصية صاحبها وفلسفته الخاصة أكثر من تعبيرها عن حقائق الأمور . فهى آراء فلسفية ظنية لا تستمد دعائمها من طبائع الأشياء ولا تنهض حقائق التاريخ دليلا على صحتها . ويبدو أن الفيلسوف المسلم كان مسيرا بأفكار سابقة وآراء شخصية هى التى دفعت به الى رسم التصميم الذى أشرنا اليه .

وفى ضوء هذه الاعتبارات يمكننا أن نقول ان بحوث الفارابى لم تقدم لعلم الاجتماع شيئا جديرا بالذكر ، ولا تعتبر فى ذاتهـا من علم

الاجتماع ولكنها من قبيل « اليوتوبيا الاجتماعية » أو من الدراسات الفلسفية الاجتماعية الممهدة لظهور العلم . فكأن البحث الاجتماعى لم يتقدم على أيدى مفكرى المسلمين الأول وكان علينـا أن ننتظر حتى القرن الرابع عشر حين ظهر العلامة ابن خلدون الذى أقال الدراسـة الاجتماعية من عثرتها وبعثها بعثا جديدا على أسس جديدة . فاعتبـر بحق أول عالم أنشأ علم الاجتماع وحدد موضوعه ومنهجه وأرساه على قواعد علمية سليمة . وسنخص هذا المفكر المسلم بدراسـة مفصـلة فى الفصل القادم ..

نشأ اخوان الصفا فى البصرة فى مطلع القرن الرابع الهجرى. وكانوا يشكلون جماعة سرية من أهل الفكر المتحررين غايتهم كما يقولون صلاح الدين والدنيا والتوفيق بين مختلف المدارس الفلسفية والمذاهب . وكانوا يسمون أنفسهم « اخوان أصفياء علماء أخيارفضلاء متعاونون » . تركوا واحدة وخمسين رسالة ثم رسالة جامعة (أو فهرست) وقسموها الى أربعة موضوعات :

١ ـ الرسائل الرياضية التعليمية .

٢ ـ الرسائل الجسمانية الطبيعية .

٣ ـ الرسائل النفسانية العقلية .

٤ ـ الرسائل الالهية والشرعية الدينية .

ولهذه المجموعة من المدونات قيمة فكرية لانها تصور لنا الحياة العقلية فى القرن الرابع الهجرى ولأنها تضم مجموعة من الافكار والآراء الفلسفية التى تعكس لنا الكثير من النظريات والمذاهب والفلسفات السائدة ومبلغ انطباعها فى الحياة وفى مظاهر السلوك وفى الانقسامات المذهبية والطائفية والدينية . هذا الى أنها تعتبر من المحاولات الأولى لتثقيف العامة بمختلف فنون العلم والفلسفة لانها تلخص جميع أبواب الفلسفة منذ أقدم فلاسفة اليونان حتى عهدهم .

فى هذه المجموعة فقرات وشذرات تتناول بعض الحقائق الاجتماعية . فالمجتمع عند أخوان الصفا طبقات مختلفة بعضها فوق بعض . وقد ورث الناس هذه الطبقية منذ الولادة : بعضهم من أبناء الملوك وبعضهم من أبناء التجار وبعضهم من أبناء الفقراء . ويرون فى هذا التفاوت الطبقى حكمة ووظيفة . فان الانسان لايستطيع أن يقوم بجميع اعمال المجتمع . فاختلاف طبقات الناس يسهل قيام كل طبقة بعمل معين . ومن ثم تتعاون الطبقات الاجتماعية على تحقيق التكامل فى الوظائف الاجتماعية .

والناس فى المجتمع لابد لهم من ملك يقيم سنة الدين ويحكم بينهم ويرعى مصالحهم . ومن ثم تنشأ الدولة . والدين والدولة عندهم مرتبطان . غير أن الدين أفضل لأن الدولة انما أقيمت من أجل الحفاظ على أحكام الدين . وللدولة أجل معين وأدوار تمر بها . « فاكل دولة وفت منه تبتدى ؛ وغاية اليهما ترتقى ؛ وحد اليه تنتهى » فاذا بلغت أقصى مراحل تطورها آذن نجمها بالأفول وأخذت فى الاضمحلال وأتاحت الفرصة لظهور دولة فتية « وتلك الأيام نداولها بين الناس » .

ويرون أن من الدول من يعمل للخير ؛ ومنها ما يعمل للشر (الفكرة المسيحية : مدينة الله ومدينة الأرض) فدولة أهل الخير قوامها علماء وحكماء وأخيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد ويتفقون على دين واحد ويعقدون بينهم عهدا الا يتقاعسوا عن نصرة بعضهم بعضا . فهم عصب واحد فى جميع أمورهم ونفس واحدة فى تدبيرأمورهم ومعاشهم والدفاع عن دينهم ودنياهم . أما دولة أهل الشر فقوامها المتبذلون الحاقدون الداعون الى الفرقة .

وكانوا يشيدون بفضل نظام الأسرة المتكاملة فى علاقات عناصرها والرجل فى نظرهم هو سيدها وحاميها . وكانت أراؤهم فى المرأة سيئة فهى أقل من الرجل شأنا وعقلا ومعدودة فى نطاق الجهال والخدم ولها وظيفتان : استمرار النسل وضمان بقاء النوع ؛ وأن تكون زوجا لمن لايستطيع التعفف .

ويتكلمون فى الاخلاق ، وهى فى نظرهم قسمان : قسم فطرى موروث وقسم مكتسب يضاف الى القسم الأول فى مختلف أدوار الحياة الاجتماعية .

وتتأثر الاخلاق الموروثة بعوامل ثلاثة : تأثير الاكوان على الجنين قبل الولادة ولذلك ينسب كل فرد الى نجم أو كوكب معين بحسب تاريخ ميلاده ، والتكوين البيولوجى ونسبة العناصر الداخلة فيه (الا مزجة والطباع) ؛ ثم تأثير الاقليم والبيئة الطبيعية . فان أخلاق

البشر تختلف باختلاف البيئة الجغرافية (جبال ؛ سهول ؛ شواطىء) وباختلاف المناخ وما اليه من عوامل البيئة .

أما الأخلاق المكتسبة فانها تتعلم كما يتعلم أى فن،لأن الانسان قابل لتعلم جميع الخصال والأخلاق مذمومها ومحمودها ، وهذه الأخلاق خاضعة للتغير والتبدل لأن الانسان كثير التلون وأحوال الدنيا لاتثبت على حال واحدة . ويستطيع الانسان أن ينتقل من خلق مذموم الى خلق محمود وبالعكس . والأخلاق الفطرية أصعب فى التطور والتبدل من الأخلاق المكتسبة . واذا مارس الفرد ما اكتسبه من خصال وتطبع بها فترة طويلة تأصلت فيه وأصبحت جزءمن طبيعته وقاومت عوامل التبدل، وقد يستطيع الانسان بفضل التفكير والروية أن يرد نفسه عن الخلق القبيح ولكن هذا لايتوفر للكثيرين الا بعد مشقة وطول مراس .

وتقدم رسائل اخوان الصفا طائفة من النصائح والوصايا تنطوى على أسمى القيم الأخلاقية « لتكن أخلاقك رضية وعاداتك جميلة وأفعالك مستقيمة : تؤدى الأمانة الى أهلها وتحسن مجاورة جارك وتحب للغير ما تريده لنفسك . وعود نفسك فعل الخير لأنه خير لا تريد بفعلك عوضا ولا يحملك على فعله خوف . واذا أردت من عمل الخير الذكر والشهرة كنت منافقا ، والمنافق لايستأهل أن يكون فى جوار الروحانيين » وتبنت هذه الجماعة قضايا افلاطون وأرسطو الاخلاقية فى العدالة والفضيلة (الفضيلة وسط بين طرفين مرذولين) ومصدر الفضائل عندهم سماوى يمثل فيضا من العقل الكلى الى النفس الكلية ثم الى نفوس الأفراد . وتتقبل الأجسام من تلك الفضائل ما تساعد هيولاتها على قبوله . « فالمرآة المجلوة الناصعة تعكس الخيالات بصورة أدق وأفضل وخيرا مما تعكسه المرآة الردئية مع أن الشيء الذى يتراءى فى المرآتين واحد » .

وتعرض الرسائل للتربية والتعليم . والتربية الدينية فى نظر اخوان الصفا أفضل وأكثر تهذيبا وأعمق فى تكوين الشخصية . وللبيئة تأثير كبير على التربية لأن الطفل يقلد الذين ينشأ بينهم فى كل مظاهر سلوكهم

وعوائدهم خيرا أو شرا . والتقليد ظاهرة لها أهميتها وخطرها فى مرحلة الطفولة وخاصة منذ بداية السنة الرابعة من مولد الطفل.ويتأثر الاطفال على نحو أعمق بالآباء والاساتذة . فينبغى أن يكون هؤلاء قدوة حسنة . ولظاهرة التقليد أثرها كذلك فى وراثة الوظيفة والمهنة ولذلك ينجح الاطفال نجاحا باهرا فى حياتهم العملية اذا عملوا فى الصناعات التى يعمل فيها آباؤهم ومارسوا ما كانوا يزاولونه من مهن وكان اخوان الصفا حسيو النزعة فى التربية والتعليم . فالنفس بعد الولادة كاللوح المصقول والورقة البيضاء الخالية ثم يثبت فيها ما يثبت بعد الولادة بعوامل التقليد والتلقين والتفكير .

الانثربولوجيون والجغرافيون العرب *

استطاع العرب فى فترة قصيرة أن يشيدوا امبراطورية عربية اسلامية مترامية الأطراف . ودخلت فى نطاقها شعوب متمايزة واجناس مختلفة لها عاداتها وتقاليدها ولهجاتها . وسرعان ما انصهرت كل هذه الشعوب فى وحدة لغوية وثقافية وحضارية ودينية . وامتزجت وتصاهرت وتحقق فى نطاق هذه الامبراطورية عاملان هامان هما : السلام الاسلامى والتعريب الجنسى . ولاشك أن هذا الملك الواسع كان يتطلب الدراسة والبحث والتعرف على رغبات الشعب كله . وكان من الطبيعى أن تقوم من بين الباحثين طائفة محبة للاستطلاع والتعرف والقيام بالأسفار والرحلات . هذا الى طوائف المبعوثين الذين كانوا يفدون الى حواضر العلم وعواصمه فى الامبراطورية والذين كانوا يقصدون ماوصلت اليهم أخباره من أفذاذ العلماء وفطاحل الفلاسفة . وقد ساعد على ذلك شبكة القوافل التى ربطت وقربت كل أجزاء الدولة العربية . ولايفوتنا كذلك أن نذكر أثر أداء فريضة الحج وزيارة الأراضى المقدسة مما زاد من الرغبة فى القيام بالاسفار والرحلات .

وقد أتاحت هذه الظروف الفرصة لقيام الكثير من رجال الفكر بزيارات ورحلات للدراسة والتقصي والوقوف على أحوال الشعوب الجغرافية والعمرانية ودراسة ماضيها وآثارها وحاضرها . وقد وضع رجال هذه الطائفة أولى اللبنات فى علم الانتروبولوجيا عند العرب. وأشهر هؤلاء :

١ ـ احمد بن فضلان وقد أرسله الخليفة المقتدر عام ٩١٢ م فى أسفار الى بلغاريا . وقد وصف هذا الرحالة بلادهم وعاداتهم وما قام به من أعمال التبشير بين جماعاتهم لنشر الدين الاسلامى واللغة العربية

٢ ـ ابو القاسم عبيد الله بن خرداذبة صاحب كتاب المسالك والممالك . الفه حوالى عام (٨٤٦م .)

٣ ـ احمد بن ابى يعقوب (المعروف باليعقوبى) صاحب كتاب البلدان الذى وصف الهند ومصر وأرمينية وألف كتابه عام (٨٩١م) .

٤ ـ الجغرافى الكبير ابو الحسن على ابن المسعودى . طاف ببلاد كثيرة وقام بدراسات جغرافية لاتزال لها أصالتها ويعتبر من أدق علماء الانتروبولوجيا العرب . وهو صاحب كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر (ألفه حوالى عام ٩٥٠ م).

٥ ـ شمس الدين ابو عبد الله المقدسى المعروف بالبشارى الذى طاف ببلاد الهند والسند وزار مصر والأندلس وتوفى عام ٩٨٥م ودون دراساته وأسفاره بالتفصيل فى كتابه (أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم) .

٦ ـ ابو القاسم محمد بن حوقل (توفى عام ٩٩٠م) يعتبر كتابه المسالك والممالك مرجعا فى دراسة أحوال دولة القرامطة الاجتماعية ونظمها الشيوعية سواء فى السياسة أو فى الاقتصاد . وكان يقرن دراساته الجغرافية بخرائط تقرب الحقائق الى الاذهان وتزيدها توضيحا .

٧ ـ أبو الريحان محمد بن احمد البيرونى وهو الفيلسوف الرياضى والفلكى المتوفىعام ١٠٤٨م . وقام باسفار فى بلاد السند والهند وتعلم اللغة الهندية ونقل وترجم عنها وكتب كتابه المشهور تحقيق ما للهند من مقبولة فى العقل أومرزولة . (حوالى عام ١٠٣٠م).

٨ ـ أبى عبد لله ياقوت الحموى صاحب «معجم البلدان» وتوفى عام ١٢٢٩م .

٩ ـ الشريف الادريسى (من المغرب) وهو من علماء الخرائط بصفة خاصة وصاحب مدرسة فى تصميمها . الف كتابه المشهور « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » يناير ١١٥٣ موأهداه الى الملك روجر الثانى ملك اسبانيا . وقد اشتغل بنقل علوم العرب الى الاوربيين ودعاهحكام صقلية ومدن ايطاليا واسبانيا للاسهام فى حركة نقل التراث العربى الى لغات بلادهم .

١٠ ـ أبو عبد الله محمد ابراهيم الطنجى المعروف بابن بطوطة (توفى عام ١٣٧٧م) قام بأسفار دامت ما يقرب من ثلاثين عاما زار فيها كلأجزاء الوطنالعربى وبلادالهند والسندوالصين وجنوب شرق آسيا وطوف بافغانستان والعجم ثم الاناضول كما زار السودان وبلاد الحبشة وشرق افريقية ودون خلاصة دراساته وتجاربه فى كتابه المشهور « تحفة الانظار فى غرائب الامصار وعجائب الأسفار (١٣٥٦م).

هذه اشارات سريعة لبعض ما تركه الانثروبولوجيون والجغرافيون العرب من آثار نفيسة أفادت ميدان الدراسات الاجتماعية . لأن ماقدمه هؤلاء من حقائق وصفية وملاحظات ومشاهدات واقعية ووثائق لها أهميتها التاريخية ؛ أمدنا بمعلومات زاخره عن عادات الشعوب التى زاروها واحوالهم الجغرافية والاجتماعية كما أنهم استطاعوا تحليل هذه الحقائق والقيام بمقارنات وموازنات بين مختلف هذه الشعوب أضفت على رجال هذه المدرسة أهمية بالغة فى تاريخ الدراسات الاجتماعية عند العرب .

الفصل السادس

الدراسات الاجتماعية عند العرب
ابن خلدون

ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون من أعظم مفكرى القرن الرابع عشر الميلادى (عاش ما بين ٢٧ مايو ١٣٣٢ و ١٥ مارس ١٤٠٦) . وكان رجل بلاط وسياسة ، خدم ملوكا كثيرين ، وقام بأسفار ورحلات واتصل بشخصيات كثيرة وعاصر حوادث معقدة مما كان له أثره فى حياته المضطربة وفى بحوثه ودراساته . وكان فوق ذلك رجلا داهية وافر الذكاء يمتاز بذهنية دقيقة وقوة ملاحظة على التحصيل والانتاج .وكان واقعيا فى اتجاهاته العلمية ، ولذلك جاءت دراساته أدنى الى حقائق الأمور وأقرب الى طبيعة المسائل المدروسة .

استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين قبله ، وأبان مواضع ضعفها ونقدها وصور مدى الانحطاط الذى نزل بالتاريخ . ووجد أن الحاجة ماسة الى كتاب جامع شامل لكتابة التاريخ علىأساس جديد ومبادىء جديدة ومنهج جديد ، يقوم على الشرح والتحليل وتعليل الحوادث[1] وقد أدى به هذا المنهج الى نوع جديد من الفلسفة هو الفلسفة الاجتماعية ، وانتهى به الى تقرير ضرورة قيام علم جديد هو علم العمران الذى نسميه حديثا بعلم الاجتماع . وقد جاء بن خلدون فى مقدمته المعروفة بنظريات فريدة أثارت دهشة المفكرين اذ كيف استطاع مفكر مسلم أن يصل الى مثل هذه النظريات ويشرحها بدقة وعمق قبل أن يفطن لها علماء الغرب بل لم يستطيعوا كشفها الا بعده بعدة قرون وسأحاول فىهذا الفصل أن أصور الخطوط الرئيسية لفلسفة ابنخلدون الاجتماعية فى بحث الموضوعات الآتية :

(١) وضع فى هذا الصدد كتابه الذى يسمى « كتاب المبدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر » وقد طبع هذا الكتاب فى سبعة اجزاء لا يهمنا منها الا الجزء الأول وهو المقدمة المعروفة بمقدمة ابن خلدون ، وتشمل مقدمته فى فضل التاريخ والكتاب الأول فى العمران .

١ ــ ضرورة قيــام علم جديد لدراسة العمران البشرى وما يلحقة من الظواهر .

٢ ــ موضوع هذه الدراسة وأقسامها وفروعها وأغراضها .

٣ ــ أسس الدراسة ومنهج البحث .

٤ ــ دراساته الاجتماعية والسياسية والنتائج التى وصل اليها .

٥ ــ نقد آرائه .

وسأتناول هذه المسائل بشيء من التفصيل .

أولا : كيفية وصوله الى علم الاجتماع وفهمه لظواهره .

قرأ بن خلدون تاريخ العالم ولا سيما العالم الاسلامى ، وأرشدته دراسة هذا التاريخ الى أن ما يحــدث فى العالم من ظواهر اجتماعيــة لا يسير حسب الأهواء والمصادفات ولا وفق ارادة الأفراد وانما يسير وفق قوانين مطردة ثابتة لا تقل فى ثباتها عن قوانين الظواهر الأخرى . وهذا ما حمله على أن يرفض كثيرا من الروايات التاريخية التى لا تتفق مع هذه القوانين . وأيقن ابن خلدون أنه لأجــل أن يكون التاريخ صحيحا يجب وضع طريقة دقيقة لتحقيق الحقائق التاريخية ؛ لأن التاريخ ليس مجرد قصص ، « ولكنه فى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » .

فالطريقة التى تمحص بها الوقائع ترجع عند ابن خلدون الى أصل واحد هو « وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة فى ذاتها وعما اذا لم تكن مناقضة لطبائع العمران وعما اذا كانت متفقة مع الزمان والمــكان اللذين حدثت فيهما(١) » ولذلك يقول ابن خلدون « ان القانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبــار بالامكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتمــاع البشرى الذى هو العمران وتمييز

---

(١) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية « للاســتاذ الكبير الدكتور طه حسين الترجمة العربية ص ٣٢ » .

ما يلحقه من الأحوال لذاته . » ويقرر فضلا عن ذلك أن هذا النظر فى الاجتماع البشرى»ومايعتوره من الظواهر ينبغى أن يكون موضوعا لعلم جديد هو علم العمران .

وفى هذا الصدد يقول : « وكأن هـذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانسانى وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال ؛ وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا(١) » .

ومن هنا نرى أن ابن خلدون هو أول عالم يقرر فى صراحة ووضوح نشأة هذا العلم الجديد واستكماله الخواص المنطقية التى يجب توافرها فى كل علم من حيث الموضوع والمنهج والغاية التى يقصد اليها .

ولا ينكر ابن خلدون أن كثيرا من المسائل التى يعالجها هذا العلم قد عرضت لها طائفة من العلوم والدراسات الأخرى ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة التى يعنيها ولا لنفس الغرض الذى يقصد اليه . وهذه نقطة لها أهميتها فى تمييز علم الاجتماع عن غيره من العلوم الأخرى . فاذا كانت أصول الفقه مثلا قد عرضت للمسائل التشريعية فانما كانت غايتها أن تشرح الأصـول الفقهية ؛ ولكن لم يذهب أحد من السابقين الى شرح المسـائل التشريعية على أنها ظاهرة اجتماعيـة . واذا كانت المباحث السياسية والكلامية قد عرضت لمسائل تتعلق بالخلافة وضرورة وجود الحـكومة فما كان ذلك الا نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاما دينيا ، ولكن لم يذهب أحد من هؤلاء البـاحثين الى تفسير الخلافة أو الحكومة بوصفها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها العميقة فى طبيعة الاجتماع الانسانى .

ولاشك أن ابن خلدون كان على حق فى تقريرة أن أحدا لم يسبقه الى كشف علم الاجتماع . فقد قرر ذلك وهو مطمئن . غير أنه يعـود فيقول انه لم يقف على الكلام فى موضوعاته لأحد من الخليفة . وفى هذا

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤١ . « المطبعة الشرقية رجب ١٣٢٧ هـ » .

القول تجن بالغ على دراسات أرسطو بصفة خاصة التى لابد أن يكون ابن خلدون قد عرفها وتأثر ببعضها .

ولا يكتفى ابن خلدون بأن يقرر أن المجتمع حقيقة يجب أن تدرس وأن علم الاجتماع هو الذى يدرس المجتمع البشرى وما يلحقة من العوارض ؛ بل يحاول أكثر من ذلك أن يحلل الضرورة الاجتماعية ويكشف عن الدعائم التى تقوم عليها .

فيقول ان الاجتماع الانسانى ضرورى لأن الانسان مدنى بطبعه . ويسير فى شرح هذه القضايا على وتيرة من سبقه من المفكرين كأرسطو والفارابى . ويقرر أن عدم كفاية الفرد لنفسه يدفعه الى التعاون والاشتراك فى حياة الجماعة ومن ثم ينشأ التضامن الذى يعتبر أقوى الدعائم التى يقوم عليها المجتمع . هذا ؛ وما فطر عليه الانسان من شعور نحو الجماعة يدفعه الى الاستئناس بغيره ليستكمل بذلك خواصه النوعية والجنسية فضلا عن حاجاتة الضرورية .

فالمجتمع فى نظر ابن خلدون شىء طبيعى ؛ وهو بهذه الصفة يخضع لقوانين عامة ، مثله فى ذلك مثل الظواهر الفردية وظواهر الحياة فى الكائنات الحية . ولذلك يبذل قصارى جهده فى تفسير مبادئها وتحليلها والكشف عن العوامل التى تؤثر فى نشأته وتطوره وتعمل على ثباته واستقراره . وبدأ بحوثه بدراسة العوامل التى ترجع اليها نشأة الحياة الاجتماعية وهى فى نظره ثلاثة عوامل .

١ ـــ الضرورة : وهذه الضرورة طبيعية غير أن لها مظهرين : ضرورة اقتصادية لأن الفرد لا يستطيع أن يحصل على حاجاته الا بالاجتماع ؛ وضرورة دفاعية لأن الصراع الدائم بين البشر وبين الحيوانات المتوحشة أدى الى الاجتماع والتعاون للاحتماء والقضاء على العدو المشترك .

٢ ـــ الشعور الفطرى الذى زودت به الانسانية لتحقيق الحياة الاجتماعية : فالانسان مزود بشعور فطرى تلقائى يدفعه الى الاستئناس بأخيه الانسان . وابن خلدون اذ يدخل هذه الظاهرة السيكلوجية فى

تكوين المجتمع ، ويعتبرها عاملا قويا فى قيام الحياة الاجتماعية ، يكون قدجاوز النظرية المادية التاريخيةالحديثة التى تعتبر الضرورةالاقتصادية فحسب هى أســاس المجتمع وأن كل ما يجــرى على مسرح الحيــاة الاجتماعية انما يرجع فى أصوله ومبادئه الى الظواهر المادية والاقتصادية على وجه الخصوص .

٣ ــ ميل الفرد ورغبته الخاصة فى تحقيق فكرة الجمعية ، أى لابد من تدخل جانب الارادة والاكانت الحياة الاجتماعية سلسلة من العدوان والاضطرابات . واذا كانت الضرورة الطبيعية والنزعة التلقائية المفطور عليهما الفرد قد أمنتا الانسان من العوادى المفترسة وضمنت له حفظ النوع والابقاء على الحيــاة ، فان الرغبة والارادة الفردية من ناحيتها تؤمن الفرد من أخيه وتدفع عدوان بعضهم على البعض الآخر . فيستقر بذلك السلام ويعم الأمن .

وقد شرح هذه النقطة العلامة « مونييه » فى كتابه « علم الاجتماع فى شمال أفريقية »(١) وتطرق الى القول بأن ابن خلدون يرى أن المجتمع نوع من التعاقد . والواقع أنه لم يقل بذلك ولم يستعمل هذا الاصطلاح ولم يقصد أكثر من شرح فكرة التعاون الاقتصادى فى أبسط صورها وزاد على ذلك بأن المنفعة الاقتصادية لا تكفى لقيام المجتمع ما لم تحمل الطبيعة الانسانية على الاجتماع . « فالشعور بالحاجة هو المحرك الأول للنشاط الجمعى . ومن ثم ، فان قيام المجتمع مظهر من مظاهر التفكير»

ومتى نشأ المجتمع على الصــورة التى ذكرناها فانه يكون مسرحا لطائفتين من الظواهر هما :

الطائفة الأولى هى الظواهر الطبيعية . والمجتمع بصدد هذه الظواهر لا يخلقها ولا ينشئها ولكنــه يجدها مستقلة عنه بطبيعتها فتؤثر فيه ويتأثر بها ويخضــع لنتائجها ويكيف نفسه تبعا لمؤثراتها . ويرجع أهم هذه الظواهر الى الوسط الطبيعى الذى يحيط بالمجتمع من بيئة وعوامل

(1) Maunier: La sociologie du Nord Africa p.6.

مناخية ، والجنس الذى يتكون منه المجتمع ، والدين الذى يدين به . وقد غالى ابن خلدون فى تقدير آثار هذه الظواهر على الحياة الاجتماعية بشكل يؤخذ عليه .

والطائفة الثانية هى الظواهر الاجتماعية . والمجتمع بصدد هـذه الظواهر يخلقها خلقا وينشئها انشـاء . وقد فطن ابن خلدون الى أن هذه الظواهر لا توجد منفصلة بل تكون كلا متماسك الأجزاء ووحدة حية تتفاعل عناصرها وتشتبك آثارها فينتج عن ذلك ما نسميه بالدوافع والتيارات الاجتماعية . وما أشبه هذه الظواهر بفروع الشجرة المتناثرة فى الفضاء والتى يجمعها جذع واحد هو المجتمع فيؤلف بينها ويكون منها عصبا واحدا تستمد غذاءها منه . ولا نستطيع أن نفصل أى فرع منها الا اذا ألحقنا ضررا بليغا بهذه الشجرة .

ويذهب ابن خلدون الى أن هاتين الطائفتين من الظواهر لا تعمل احداهما مستقلة عن الأخرى ، ولكنهما يتحدان اتحادا وثيقا وترتبط نتائجهما وآثارهما ارتباطا شديدا معقدا بحيث أننـا اذا حللنا ظاهرة اجتماعية وأردنا الوقوف على عناصرها نجد أن بعض هـذه العناصر يرجع الى ظواهر طبيعية والبعض الآخر يرجع الى ظواهر اجتماعيـة مماثلة لها . وقد وصف ابن خلدون الظواهر الاجتماعيـة بأنها سريعة الحركة والتطـور ، وهى على أنواع منها الظواهر السياسية ومنهـا الاقتصـادية والأخلاقية والتربوية . وكل طائفة منها تحكم مظهرا من مظاهر الحياة الجمعية .

فكأن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية لا تتأثر بالظواهر الطبيعية فحسب ، بل تتأثر كذلك بظواهر اجتماعية من طبيعتها . وفى هذه النقطة الهامة يسبق ابن خلدون المدرسـة الفرنسية الاجتماعيـة المعـاصرة (مدرسة دور كايم) التى تنسب لنفسها فضـل السبق فى توضيح هذه الحقيقة . حقا ان هـذه النقطة لها أهميتها فى تاريخ علم الاجتماع لأنها من أهم المبـاحث التى اختلفت بصـددها المـدارس

الاجتماعية الحديثة وتفرعت عندها(١) . فنجد مثلا أن مدرسة « كارل ماركس » تذهب الى أن العوامل المؤثرة فى ظواهر الاجتماع انما ترجع الى عوامل مادية واقتصادية بحتة . وحاولت هذه المدرسة تعليل كل ظواهر الاجتماع بقوانين اقتصادية وقامت فى هذا الصدد بتطبيقات تعسفية . ونجد مدرسة أخرى مثل مدرسة « تين ومشيليه » تذهب فى تعليل الظواهر الاجتماعية الى عوامل جغرافية واقليمية وأخذت هذه المدرسة فى تطبيق نظريتها على طائفة كبيرة من الظواهر . ونجد مدرسة ثالثة وهى المدرسة الانجليزية « بزعامة هربرت سبنسر » تذهب فى تعليل الظواهر الاجتماعية الى عوامل بيولوجية تطورية وتحاول أن تنظر الى ظواهر الاجتماع نظرتها الى الظواهر الفردية وظواهر الحياة فى نشأتها وتطورها . ونجد مدارس اجتماعية أخرى ذهبت فى تعليل الظواهر الاجتماعية الى عوامل نفسية مثل مدرسة « تاردوجوستاف لوبون ولازاروس » واتجهت أخيرا المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع الى تفسير الظواهر الاجتماعية بعوامل وظواهر اجتماعية مثلها . وبذلك تكون قد اتفقت مع ابن خلدون فيما يذهب اليه بصدد حقيقتين وهما :

١ ـ أن العوامل الطبيعية لا تؤثر منفردة .

٢ ـ أن أثرها ليس شيئا مذكورا بجانب تأثير الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض .

هذه هى أفكار ابن خلدون الرئيسية بصدد نشأة علم الاجتماع وطبيعة المجتمع . وفكرته الأساسية واضحة وهى أن حياة المجتمع تعطينا مادة لعلم موضوعى . فليس ثمة شىء اسمه مصادفة فى الأعمال والظواهر الجمعية وما نسميه مصادفة فهو الأسباب الخفية التى يتعين على علم الاجتماع كشفها وتحليلها . ومما يدل على وضوح فكرة المجتمع فى ذهنه أنه قارن بين المجتمعات الحيوانية والبشرية من حيث الجوهر والعوارض . فاجتماع الحيوان يكون مدفوعا اليه بالفطرة فقط أما الاجتماع

(١) الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون وأوجيست كونت ـ دراسة تحليلية ومقارنة . للدكتور مصطفى الخشاب .

الانسانى فالدافع اليــه الفطرة والعقل معا . ولا يسعنا الا أن نقرر أن ابن خلدون الذى لم يتقن الا معرفة التاريخ الاســلامى قد وصل الى تقرير عدة ظواهر أعم من هــذا التاريخ ؛ ظواهر يمكن ملاحظتهــا فى مختلف الشعوب وعلى ممر العصور . وقد تمكن ابن خلدون بفضــل تعمقه فى دراسة هذه الأمور أن يضــع أول أساس للفلسفة الاجتماعية . غير أنه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة ناقصــة وأنها لم تستوف حقها من البحث ويرجو من العلماء والنــاقدين أن يتناولوها بالدراسة والتحقيق لأنه مهد لهم السبيل وأوضــح الطريق . والعلم فى نشــأته لا ينجو من القصور والضعف(١) .

***

ثانيا : ـــ موضوع علم العمران وفروعه وأغراضه .

ميز ابن خلدون موضوع العلم الجديد الذى وصل اليه شأن العلماء المحدثين الذين يبدأون أولا بتعريف علومهم وتحديد موضوعاتها وميادين بحوثها حتى يبدو استقلالها وتكتسب أهليتها العلمية . وفى هذا الصدد يقول « وكأن هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الانســانى ؛ وذو مســائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى ؛ وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا » .

فكأن موضوع علم العمران هو دراسة الاجتماع الانسانى وظواهره وهو فى نظره علم وضعى لأنه لم يعده من بين العلوم العقلية . ولم يهتم ابن خلدون بتعريف الظاهرة الاجتماعية وانما اكتفى بأن ضرب أمثلة لها تدلنا على أنه كان يعرف طبيعتها وخصــائصها ولكنه لم يكشف عنهــا نظريا فيقــول : ان ظواهر العمران هى ما يتعلق بالتــوحش والتأنس والعصبيات والصراع بين الشعوب وما ينشأ عن ذلك من قيــام المدن والدول ومراتب هــذه المركبات السياسية ؛ والطرق التى يسير عليهــا الأفراد فى كسب أرزاقهم وفى تربية أولادهم وفى تحصيل علومهم وسائر ما يحدث من ظواهر وأحوال فى العمران الانسانى .

---

(١) المقدمة ص ٤٤ « المطبعة الشرقية » .

هذا ، ونجد أن ابن خلدون قد قسم موضوع علم الاجتماع الى أقسام يضم كل قسم منها طائفة غير يسيرة من الظواهر الاجتماعية المتجانسة فى طبيعتها ووقف على كل طائفة منها فصلا أو أكثر من مقدمته . وبالتأمل فى هذه الفصول يتبين لنا أنه قسم ظواهر الاجتماع الى قسمين أساسيين .

القسم الأول : بحوث تتعلق ببنية المجتمع أو « المورفولوجى » وهى البحوث التى تتناول دراسة الظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات القديمة التى وقف عليها الفصل الثانى ؛ وتوزيع أفراد الانسانية على المساحة التى تشغلها ؛ والنظم التى تسير عليها المجتمعات فى هجرة أفرادها وفى كثافتهم وتخلخلهم والمسائل التى تتعلق بتخطيط المدن والقرى ؛ وقيام الأمصار والشروط التى تتعلق بمواقعها ومرافقها والوظائف التى تؤديها . وقد تحدث عن هذه الأمور بالتفصيل فى الفصل الأول والرابع من مقدمته ــ هذا ولم يطلق ابن خلدون على هذه البحوث اسم « المورفولوجيا » ولم يجمعها تحت اسم واحد . ولكن هذه التسمية من وضع العلماء المحدثين وخاصة دور كايم . فقد ظن الفيلسوف الفرنسى وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنوا بدراسة بحوث هذه الشعبة وأول من فطنوا الى خواصها الاجتماعية . بيد أنهم فى هذا الزعم مخطئون فقد سبقهم العلامة ابن خلدون الى تقرير أهمية هذه الدراسات ؛ وكشف عن وثيق الصلة بينها وبين ظواهر العمران الأخرى . (فكأن هذا القسم ينطوى على ثلاثة مباحث : المورفولوجيا والسكان ودراسة المدنيات القديمة) .

والقسم الثانى هو دراسة النظم العمرانية . وتختلف هذه النظم باختلاف وجوه النشاط العمرانى ولذلك نراه يدرس كل طائفة منها على حدة . من ذلك أنه درس الظواهر السياسية فى الفصل الثالث من مقدمته ؛ ودرس الظواهر الاقتصادية فى الفصل الخامس ؛ ودرس الظواهر التربوية فى الفصل السادس . وعرض فى ثنايا دراساته الى بحث طائفة كبيرة من الظواهر العائلية والأخلاقية والجمالية والدينية واللغوية وظواهر أخرى تتعلق بالسحر والشعوذة والرقى والتمائم .

ودراساته هذه تدلنا على أنه استوعب معظم فروع علم الاجتماع وعالج أهم أبوابه وبذلك يكون أول من وصـل الى ضرورة قيـام ما اصطلح العلماء المحدثون على تسميته « علم الوظائف الاجتماعية » فان هذا العلم الحديث لا يختلف فى موضوعه عن موضـوعات النظم العمرانية التى عالجها ابن خلدون فى مجمل فصول مقدمته .

وثمة نقطة يجدر بنا الاشارة اليها وهى ان ابن خلدون كان يدرس الظواهر الاجتماعية فى حالة استقرارها وفى مظاهر تطورها . واذا جاز لنا أن نعبر عن ذلك بالمصطلحات العلمية الاجتماعية الحديثة نقول ان ابن خلدون كان يدرس الظواهر من الناحيتين الاستاتيكية والديناميكية أى أنه فطن الى أهمية الدراسـة الديناميكية (التطورية) الى جانب عنايته بدراسة الظواهر من الناحية التشريحية أى على الحالة التى هى عليها فى مكان وزمان معينين . فقد عنى ابن خلدون فى دراسته لكل طائفة من طوائف النظم العمرانية بأن يمزج بين هاتين الناحيتين . فكان يدرس عنـاصر الظاهرة وأجزاءها ووظائفها وما الى ذلك من مسـائل الدراسة الستاتيكية ؛ ويدرس فى الوقت نفسه تطورها والقوانين التى تخضع لها فى هذا التطور . والطريقة التى سار عليها ابن خلدون فى هذا السبيل طريقة سليمة لأنه من المعتذر فى علم مثل علم الاجتمـاع أن نفصل فى دراستنا بين الناحيتين التشريحية والتطورية كما فعل أوجست كونت فيما بعد وأدى به هذا الفصل الى أخطاء كثيرة وهنت من عظمة بحوثه وقللت من شأنها .

أما فيما يتعلق بالأغـراض التى كان ابن خـلدون يرمى اليها من انشاء علم الاجتماع فهى نوعان : أغراض مباشرة وأغراض غير مباشرة.

والأغراض المباشرة هى أغراض نظرية تتلخص فى ضرورة الكشف عن طبيعة الظواهر الاجتماعية ووظائفها والوقوف على القـوانين التى تخضع لها . واذا كانت الحقائق الاجتماعية تستخدم أحيانا لامتحـان حقائق علوم أخرى كالتاريخ مثلا غير أنها فى ذاتها غاية أصيلة شريفة .

ولا يقلل ذلك من شأنها فى أنها تطلب لذاتها بعيـدا عن غايات الحيـاة العملية ومطالبها . أى أنها موضوع علم نظرى مستقل فى ذاته ولذاته.

أما الأغراض غير المباشرة فتتلخص فى الانتفاع بحقائق الاجتمـاع وقوانينه فى تصحيح حقائق التاريخ وتعليل حوادثه أى أن ثمـرة علم الاجتماع هى تصحيح الأخبار التاريخية . لأن حرص ابن خلدون على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة والخاطئة دعاه الى انشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون أن يمتحنوا الحقائق التاريخية ويميزوا بين ما يحتمل الصدق أو الكذب وبين الممكن والمستحيل من الحوادث المتعلقة بشئون العمران . ولذلك قام بانشاء الدراسة الاجتماعية وحاول هو نفسه الكشف عن قوانين الاجتماع الانسانى . غير أن هذه الغاية تعتبر غاية مضافة بالنسبة للغايات النظرية التى أشرنا اليها . وفى هـذا الصدد يقول بن خلدون «...وان كانت مسائلة فى ذاتها وفى اختصاصها شريفة ، ولكن ثمرته تصحيح الأخبار وهى ضعيفة » (١)

فكأن بن خلدون يقرر أن علم الاجتماع علم نظرى تقريرى يرمى الى شرح ما هو كائن محاولا الوقوف على طبيعة الحقائق المدروسـة وعناصرها ووظائفها والقوانين التى تخضع لها . وله جانب فنى تطبيقى يرمى الى الانتفاع بنتائج هذه الدراسة العلمية التحليلية فى تصـحيح التاريخ ، وينبه المؤرخين الى أفضل الوسائل التى ينبغى الالتجاء اليها للارتقاء بفن التاريخ والابتعاد عن مواطن الزلل والاسفاف .

***

ثالثا ــ أسس الدراسة ومنهج البحث

كانت غاية ابن خلدون الاجتماعية هى أن يشرح ظواهر العمـران بمختلف أنواعها وخاصة ما يتعلق منها بناحية التطور الاجتماعى. فرأى أنه من الضرورى أن يبدأ بدراسة القوانين التى يحدث التطور طبقالها لأنه لا يقبل التسليم بأن الحوادث والظواهر تتعـاقب مصـادفة دون انتظام ، بل يقرر أن هناك قوانين تسير الحركة الاجتماعية ، وأنه يجب

---

(١) المقدمة ص ٣٢ .

للوصول الى هذه القوانين أن يدرس المجتمع البشرى فى ذاته . وهى الدراسة التى جعل منها موضوعا لعلم مستقل هو علم الاجتماع . أى أن وظيفة علم الاجتماع هى الكشف عن القوانين التى تسير وفقا لها الظواهر العمرانية فى نشأتها وتطورها والوظائف التى تؤديها .

وللوصول الى هذه الغايات النظرية ، اتبع ابن خلدون فى بحوثه ودراساته منهجا مغايرا لمناهج سابقية . لأنه لم يقتنع بالمناهج التى استخدمها من سبقه فى شرح التاريخ بل نقدها وأظهر ضعفها ووضع لنا منهجا ثابت الأركان قائما على دعائم من الملاحظة والتجربةالشخصية والمنطق العملى واستقراء الحوادث مع مزيد من العناية بمنطق التحليل والمقارنة .

ولم يفرد بن خلدون فى مقدمته فصلا خاصا للكلام عن منهجه فى الدراسة الاجتماعية وكل ما يستطيع الباحث أن يعمله هو استخلاص هذا المنهج من أقواله ومن طريقة عرضه للمسائل الاجتماعية . وقدقصد ابن خلدون من وراء هذه القواعد المنهجية التى ذكرها فى مقدمته تمحيص الأخبار وتصحيح الوقائع التاريخية . وكان يرى أن الطريقة المثلى لتحقيق ذلك هى أن يكون عالم التاريخ ملما بطبائع العمران وأحوال المجتمع ليستطيع أن يحكم عما اذا كانت الوقائع موضوع بحثه تتفق أو لا تتفق مع ظواهر المجتمع وأحواله . أى يجب على المؤرخ قبل أن يفسر التاريخ ويعلله أن يلم بدراسة شئون العمران من سياسية واقتصادية ودينية حتى يستطيع فى ضوء هذه المعرفة أن يصحح مابين يديه من الحقائق التاريخية . فكأن ابن خلدون يريد أن يقرر أن المؤرخ قبل أن يكون مؤرخا يجب عليه أن يكون عالما اجتماعيا حتى يستطيع أن يؤدى مهمته على أحسن وجه .

ومنهج ابن خلدون ينقسم قسمين :

القسم الأول : نقدى سلبى وهو القسم الذى يعرض فيه أخطاء من سبقه من المؤرخين ويطلب فيه تجريد عقل الباحث أو المؤرخ من هذا الأخطاء .

والقسم الثانى : وصفى تحليلى أو ايجابى ويقوم فى اتباع الأسس المنهجية التى ترشد الباحث فى الوصول الى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية .

ومنهج ابن خلدون بهذه الصفة يشبه فى الفلسفة الحديثة منهج « بيكون » الذى ينقسم أيضا الى قسمين : سلبى ؛ وهو تجريد العقل أولا من الأخطاء التى سماها بأخطاء الكهف والمسرح والسوق والأوهام . ثم يليه القسم الايجابى ؛ وهو عبارة عن القواعد المنطقية التى يسير بمقتضاها العقل فى طريقه الى كشف الحقائق وأساس هذا القسم الايجابى . الملاحظة والتجربة والاستقراء.

أما فيما يتعلق بالقسم الأول وهو القسم النقدى فقد عدد فيه ابن خلدون أخطاء المؤرخين . اذ تبين له بالدراسة والبحث أنهم يسيرون فى دراسة التاريخ على طريقة فاسدة كل الفساد تجمع بين الغث والثمين؛ وجدهم ينظرون الى التاريخ نظرتهم الى قصص شعبى دارج كما يرويه الحفظة والعامة دون تحقيق أو تصحيح . وأن كثيرا من رواياتهم تتناقض مع الواقع ولا تتفق مع طبائع الأشياء ؛ وقد يذهب بعضها الى درجة تجاوز نطاق العقل البشرى الى خوارق الطبيعة . ولخص ابن خلدون الأسباب التى أدت بهم الى هذه الأخطاء فى الامور الآتية:

أولا : الاقتصار فى الأخبار على مجرد النقل . لأن الاعتماد على النقل وعدم النظر فى أصول العادة وقواعد السياسة وشئون المجتمع ؛ وعدم قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب ؛ لابد أن يؤدى بنا الى الحيد عن جادة الصواب (١) .

ثانيا : التشيع للآراء والمذاهب . وهذه الظاهرة فى نظره ترجع الى عامل نفسى ملخصه « أن النفس اذا كانت على حال الاعتدال فى قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه ؛

---

(١) المقدمة ص ٧ .

ولكن اذا خامرها تشيع لرأى أو نحلة فان هذا التشيع يجرد الباحث من حريته ويجعله أسيرا لهذا الرأى » (١) .

ثالثا : الثقة بالناقلين وتصديق الباحث لما يرويه ثقاة المؤرخين . فيجب على الباحث ألا يركن الى هذه الثقة بل ينبغى أن يطبق على الحوادث التاريخية الطريقة النقدية بناحيتيها « النقد الداخلى والنقد الخارجى » بمعنى أنه يجب التأكد من أمانة الراوى وصدقه وسلامة ذهنه وطهارة عقيدته ومتانة خلقه وقيمته الشخصية وهذه كلها مقومات النقد الخارجى ؛ ومن ناحية ثانية يجب مناقشة الرواية فى ذاتها ومعرفة الى أى مدى تتفق مع طبائع الأمور ومع الظروف والملابسات التى يحكيها الراوى ومناقشة كل ما يتعلق بمادة الرواية ؛ وهذه كلها من أهم مقومات النقد الداخلى .

رابعا : ومن الأخطاء ما يسميه ابن خلدون بالذهول عن المقاصد : فكثير من المؤرخين أو الناقدين يجهلون الغاية مما يسمعونه من الناس ويذهبون فى صدد الروايات مذاهب شتى من الظن والحدس والتخمين ويغفلون الغاية المنشودة من قص الحوادث أو سرد الروايات . فيقعون فى الكذب لا محالة .

خامسا : ومن بين الأخطاء تقرب العلماء والمؤرخين من أصحاب المراتب العالية والسلطات بالثناء والمديح . فقد أدى هذا التقرب الى أنهم قلبوا الحقائق وأفسدوا الوقائع وذلك فى سبيل حصولهم على الجاه والعرض الزائف . ولذلك جاءت بحوثهم ومؤلفاتهم مناقضة لما تراه ضمائرهم .

سادسا : أما الخطأ الفاضح فى نظر ابن خلدون فهو جهل المؤرخين بطبائع الأحوال فى العمران . لأنه يجعل الالمام بطبائع العمران وأحواله

---

(١) المقدمة ص ٢٩ .

المحك الأساسى لمعرفة حقيقة الحوادث وتمحيصها . ولذلك يقول « ان صاحب هذا الفن (التاريخ) يحتاج الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والاحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب ... والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها وأحوال القائمين بها حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث ... » (١) .

هذه هى أهم الأخطاء التى أودت بالمؤرخين الى الزلل.ولا يستقيم فن التاريخ ولا يستقيم التفكير فى شئون العمران الا اذا تخلصنا من آثار هذه الأخطاء وجردنا العقل من شوائبها . وهذا القسم النقدى هام جدا للمؤرخ وعالم الاجتماع على السواء . وقد كان ابن خلدون موفقا فى تقرير هذه الأخطاء . فقد دل تحليله على عقلية دقيقة ؛ وعلى أنه امام لمدرسة جديدة فى البحث والدراسة .

وبعد أن يحدثنا ابن خلدون عن الأخطاء المشار اليها ينتقل بنا الى القواعد المنهجية التى تكون القسم الثانى الايجابى من منهجه .واليك أهم هذه القواعد :

أولا : يجب الاعتماد على الملاحظة المباشرة وما تؤدى اليه التجربة. اذ نستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عن هذا العالم ما هو أقرب الى اليقين . وكان ابن خلدون يرى أن الأقيسة المنطقية لا تتفق فى الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة لأن معرفة هذه الأشياء لا تتسنى الا عن طريق الملاحظة . أما ما يزعمه البعض من امكان الوصول الى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فانه وهم كاذب . هذا ؛ والمنطق فى نظره لا ينتج معرفة ولكنه يرسم الطريق الذى ينبغى أن نسلكه فى تفكيرنا . فهو يرشدنا الى طريق المعرفة وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل . ولذلك يجب على العالم أن يفكر فيما تؤدى

---

(١) المقدمة ص ٢٣ .

اليه التجربة . غير أنه لا يكتفى فى هذا الصدد بتجاربه الفردية بل يجب أن يستفيد من مجموع تجارب الانسـانية التى انتهت اليـه ويعنى بتمحيصها .

فابن خلدون فى ضوء هذه الاعتبارات ، كان حسى النزعة ، يؤمن بما تؤدى اليه ملاحظته وتجاربه التى استفادها من معترك الحيـاة ومن أسفاره الطويلة ومن المحن التى قدر له أن يتحملها .

ثانيا : يجب تفسير الظواهر وتحليلها واستخدام منطق « التعليل » . وفى هذا الصدد يقول « انا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التركيب والاحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته » (١) . ونحن لا ننكر ما لهذه القاعدة من الفضل فى كشف القانون العلمى . وانه لانتصار علمى لابن خلدون أن يفطن لمثل هذه القاعدة . ولكن ليس هذا الانتصار لأنه اكتشف هذه القاعدة فى ذاتها ، فالتعليل قانون عقلى استخدمه المفكرون فى جميع العصور وفى شتى المباحث ، بل جاء هذا الانتصار لأنه من أوائل المفكرين الذين حاولوا تطبيق هذه القاعدة على الظواهر الاجتماعية . وبذلك يكـون ابن خلدون من أوائل الباحثين الذين وضعوا أساس المنهج الوضعى فى دراسة الظواهر الاجتماعية . لأن التعليـل فى ذاته عملية عقلية مركبـة لابد لها من عمليات أخرى أبسط منها تدخل فى نطاقها مثل ملاحظـة الظاهرة والوقوف على طبيعتها ومعرفة عناصرها والعلاقات التى تربطها بما عداها من الظواهر حتى يستطيع الباحث أن يصـل الى أسبـابها الصحيحة وعللها المطابقة .

ثالثا : يجب الاعتماد على منطق المقارنة أو منهج البحث المقارن . وقد أدرك ابن خلدون قيمة هذه الدراسة عندما قام بأسـفاره الطويلة ورحلاته الشاقة فقد أدرك عن كثب سر تباين المجتمعـات وتشـابهها

---

(١) المقدمة ص ٨٠ — ٨١ .

وأرجع هذه العوامل الى أثر البيئة والعوامل الجغرافية . ولذلك نراه يعرض باسهاب أثر الاقليم والطقس وأحوال المعيشة فى أخلاقية الشعوب وطباعهم وأحوالهم الاقتصادية ومدى تأثر الظواهر السياسية بهذه العوامل . وقرر فى هذا الصدد حقائق أدنى الى طبائع الأشياء. غير أنه رتب عليها نتائج أكثر من اللازم وأسرف فى التعليق على أهميتها. ولا يغفل ابن خلدون الكلام عن تباين المجتمعات فى العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية وما اليها . ومما يدل على مبلغ اهتمامه بالمنهج المقارن أنه عقد فصلا درس فيه دراسة علمية وصفية تحليلية « عوامل التباين فى المجتمعات » ويعبر ابن خلدون عن هذه القاعدة المنهجية بقوله « اذا لم يقس الغائب من الأخبار بالشاهد منها والحاضر بالذاهب ، فربما لا يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق (١) » .

رابعا ــ يجب قياس الأخبار على أصول العادة وطبائع العمران فلا يصح أن نأخذ الحوادث والأخبار كما تلقى علينا بل يجب أن ننظر هل هى ممكنة فى ذاتها أو مستحيلة . وهذا النظر يتطلب منا معرفة تامة بطبيعة الظواهر الاجتماعية . وفى هذا الصدد يقول « فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه» ويزيد ابن خلدون فكرته وضوحا بقوله « وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق فان نطاقه أوسع شىء ولا يفرض حدا بين الواقعات، وانما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشىء .. فاذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه (٢) » . فالامكان عند ابن خلدون مبنى على استعداد الشخص فى الحكم على طبيعة الأشياء

(١) المقدمة ص ٧ .
(٢) المقدمة ص ١٥٢ .

من دراسة الشيء وتحليل طبيعته والوقوف على عناصره . وبمعنى آخر يريد ابن خلدون أن يقول ان دراســة المجتمع تولد عنــد الانســان الاستعداد لادراك القوانين الضرورية التى تحــكم الظواهر . ويعــد اكتشاف ابن خلدون لهذه القاعدة المنهجية الضرورية انتصارا للفــكر النقدى وتفوقا له كمؤرخ وباحث اجتماعى يحلل قبل أن يقرر حقائق الأمور .

خامسا : يجب دراسة تطور الظواهر والنظم العمرانية . وقد عبر عن هذه القاعدة المنهجية بقوله « ومن الغلط الخفى الذهول عن تبدل الاحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام ... وذلك لان أحوال الامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهــاج مستقر وانما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصــار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول ... ولذا يحتاج صاحب هذا الفن الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال » (١) .

والحق لقد أصاب ابن خلدون كبد الحقيقة فى تقرير هذه القاعدة لأن دراسة تطور الظواهر تعتبر أهم أركان المنهج التاريخى. ولا يستطيع الباحث فى شئون الاجتماع أن يصل الى قانون ســليم الا اذا أولى الناحية التطورية مزيد عنايته . وباضافة هذه القاعدة الى ما سبق من القواعد تكمل الأسس الضرورية للمنهج التاريخى الذى يمــكننا أن نقول بكل تأكيد أن ابن خلدون قد فطن اليه وطبقه فى بحوثه . وبذلك يكون له فضل السبق فى الوصول الى هذا المنهج واستخدامه والتنبيه الى فضله والى أنه أليق المناهج العلمية بدراسة الظواهر الاجتماعية وحوادث التاريخ .

***

(١) المقدمة ص ٢٣ .

رابعا ــ الدراسات الاجتماعية والنتائج التى وصل اليها ابن خلدون:

استفاد ابن خلدون من دراسة التاريخ الاسلامى ومن دراسته للشعوب الشرقية والوقوف على أسباب نشأتها وازدهارها ثم اضمحلالها وقيام دولة على أنقاض دولة أخرى . استفاد ابن خلدون من كل هذه الأمور واستخلص لنا قانونا أساسيا يحكم حركة المجتمعات الانسانية وهو « قانون الأطوار الثلاثة للمجتمع الانسانى » . فكل مجتمع لابد أن يسير فى الطريق الطبيعى : طور النشأة والتكوين ثم تطور النضج والاكتمال وأخيرا دور الهرم والشيخوخة حيث يقوم على أنقاضه مجتمع آخر يسير فى المراحل نفسها التى سار فيها المجتمع السابق ... فالحركة الاجتماعية فى نظرة مستمرة وتؤدى وظيفتها بشكل آلى فهى لا تنقطع ، والمجتمعات الانسانية لا تقف ، والموت الاجتماعى أو فناء نظم المجتمع هو نقطة نهاية وبداية . فحيث ينتهى مجتمع مالابد أن يستأنف السير مجتمع آخر. والمجتمعات الانسانية ولو أنها تخضع حتما لهذه الأدوار المتتابعة ، غير أنها تختلف فى مدى احتمالها لمرحلة دون الأخرى . أى أن هذا القانون يختلف فى شدته ودرجته باختلاف المجتمعات الانسانية ، فمنها ما يبقى مدة طويلة فى دور النضج ،ومنها ما يقاوم الشيخوخة ومنها ما يموت يافعا .

ودرس ابن خلدون خصائص كل مرحلة من هذه المراحل . فدرس ظاهرة العصبية بوصفها دعامة المجتمع القبلى ، ثم درس العوامل الديناميكية التى تؤدى بالمجتمع القبلى الى التطور وهى العصبية والفضيلة والدعوة الدينية ، ودرس دعائم المجتمع المتحضر من حيث الانفراد بالمجد والسلطان ، والركون الى السكون والدعة والانتفاع بثمرات الحضارة . ودرس المنافذ التى يتطرق منها الفساد الى المجتمع وضغط بصفة خاصة على الناحية الاقتصادية والقيم الروحية . وانتهى الى تقرير حقيقة هامة وهى « ان الهرم اذا نزل بدولة فانه لا يرتفع » أى أن الاصلاح الاجتماعى لا يجدى فتيلا متى شاخت الدولة وهرمت وأصيبت بانهيار روحى وخراب مادى .

ودرس ظاهرة التقدم الاجتماعى وقرر فى هذا الصدد أن المراحل التطورية السابقة مصحوبة بتقدم ملحوظ فى أحوال المعيشة وفى مستحدثات النظم والحياة الاجتماعية . غير أن هذا التقدم مآله الى الجمود ثم النكوص عندما يتطرق الفساد الى قلب الدوله . وشرح العوامل التى تساعد على زيادة سرعة التقدم وأشار فى هذا الصدد الى عوامل مورفولوجية وبيئية وعدد السكان وعدالة الحكومة واستطالة سلطان الدولة . وقرر فى هذا الصدد أن هناك علاقة وثيقة بين عمر الحضارة وعمر الدولة . وقرر أيضا أن الحضارة تحدث آثارا سيئة فى الجسم والعقل وفى أخلاق الناس لأنها تؤدى الى الترف ، وهذا بدوره يؤدى الى السكون والدعة ، وهذه الظاهرة تؤدى الى الخمول وضعف الوعى القومى . فالتقدم الحضارى بالرغم من كونه دليلا على مدى ما وصل اليه المجتمع من الرقى ، يحمل معه كما يحمل الرقى السياسى ، أسباب الاضمحلال وعوامل الفناء . وقد بلغ به التشاؤم الى حد أنه قرر أن الحضارة نهاية العمران وبها يتم فساده .

وبجانب هذه الدراسة العامة لطبيعة المجتمعات ومراحل تطورها وتقدمها ، درس ابن خلدون كل طائفة من طوائف الظواهر الاجتماعية على حدتها واستخلص من دراسته لها ما هدته اليه ملاحظاته من أفكار وقوانين .

دراساته السياسية

أفاض ابن خلدون فى شرح الناحية السياسية فى المجتمع وأجاد فى تحليلها وأفرد لها فى مقدمته فصولا تمتاز بحسن العرض ودقة التحليل. وهذه الفصول تقدم للقارىء مادة غنية ، وللباحث مصدرا صحيحا يستقى منه أدق المعلومات التاريخية عن النظم السياسية الاسلامية .

وبدأ بحوثه السياسية بتحليل وجود النظام السياسى ، وتعليل قيام الحكومة تعليلا عقليا اجتماعيا . فيقول ان الحكومة ظاهرة طبيعية للمجتمع وأول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة فى يد رئيس

واحد . وقيامها ضرورى لثبات المجتمع ودوام استقراره . وتسير هذه الهيئة فى بادىء الأمر بمقتضى شهوة الحكم ويغلب عليها حب السيطرة والطغيان . ولكن هذه الحالة لا تستمر طويلا فان تطور المجتمع يتطلب فرض مجموعة منظمة من القوانين السياسية التى تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين . وتفرض هذه المجموعة على الفريقين من القيود والالتزامات ما يكفل استقرار الحياة الاجتماعية . ولما كانت هذه القوانين وليدة الضرورة فلا يمكن أن يخلو منها مجتمع من المجتمعات البشرية . ولذلك فهو يقول « واذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها »(١) .

ويقسم ابن خلدون النظام السياسى الى شكلين . فيرى أن من المجتمعات ما يسير على سياسة عقلية ؛ ومنها ما يكون محكوما بسياسة دينية . والسياسة العقلية فى نظره هى النظام الذى يقرره فلاسفة الدولة أو التشريع الذى يرتضيه عقلاؤها . والسياسة الدينية هى النظام الذى يفرضه نبى من الأنبياء موحى اليه من الله سبحانه وتعالى . والسياسة الدينية فى نظره أفضل من الأولى .

وتكلم ابن خلدون عن الدولة والدعائم التى تقوم عليها . وهذه الدعائم فى نظره أربعة : العصبية ؛ والفضيلة ؛ ووجود دعوة دينية أو مبدأ سياسى ؛ ثم ضعف دولة سابقة حتى يتاح قيام دولة أخرى على أنقاضها . وشرح كل عامل من هذه العوامل بالتفصيل .

ومتى تكونت الدولة ، فلا بد لها من سياسة تنتظم أمرها ، ولابد من ملك يحكمها ... والملكية فى نظره وظيفة طبيعية شريفة فى مطلبها ولها خواص جوهرية تنزع اليها وتسعى وراءها . ويلخصها ابن خلدون فى ثلاثة : الانفراد بالمجد والسلطان ؛ ثم النزوع الى الترف ؛ وأخيرا السكون والدعة لأن الملك قد وصل الى غاية الغايات .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٢٨ .

والدولة كحقيقة اجتماعية تخضع للتطور . وصور ابن خلدون مراحل هذا التطور قائلا : ان الدولة تنتقل فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا جديدا . وهذه الأطوار لا تعدو فى الغالب ما يأتى :

١ ــ طور الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السابقة . والعمل على تدعيمه .

٢ ــ طور الاستبداد والانفراد بالسلطة والتنكر لأهل العصبية القاهرة . والالتجاء الى اتخاذ الموالى وجنود الارتزاق .

٣ ــ طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما ينزع اليه طبائع البشر من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت .

٤ ــ طور القناعة والمسالمة . ويكون صاحب الدولة قانعا بما ورثه عن آبائه ويكتفى باقتفاء آثارهم وسيرتهم .

٥ ــ طور الاسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور متلافا مبذرا خاضعا لنزواته وشهواته . وسرعان ما تصاب الدولة بالهرم الذى يؤذن بانحلالها وفنائها . « لأن الهرم اذا نزل بدولة فانه لا يرتفع » .

والهرم من الأمراض المزمنة التى لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لأنه طبيعى والأمور الطبيعية لا تتبدل » .

ويتطرق الهرم الى الدولة من منفذين أساسيين هما ١ ــ ضعف العصبية ؛ ٢ ــ والخراب المادى الذى يجهز عليها . وفى هذا الصدد يقول : ان مبنى الملك يقوم على أساسين لابد منهما . الأول هو الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند ؛ والثانى المال وهو قوام أولئك الجند واقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال . والخلل اذا طرق الدولة طرقها فى هذين الأساسين . وهذان الأمران قد يلجآن الملوك الى وسائل أخرى غير شرعية تزيد الطين بلة وتستعجل أجلها المحتوم . وذلك مثل اتجار الملك لحسابه جريا وراء الربح ؛ ومصادرة أموال الأمراء وثراة القوم

وتسخير الرعايا ، والاستعانة فى النهاية بالجنود المرتزقة عندما يفلت من يديه الزمام . وينتهى الأمر بالملك الى العجز عن دفع مرتبات الجيش وتحقيق مطالبه المتزايدة . ولن يسلم من مؤامراته فتنتشر الفوضى العسكرية التى تشيع مشهد الدولة الى مثواها الأخير (١) .

ولمس ابن خلدون وهو يدرس الدولة نقطة طريفة حقا وهى «تحديد عمرها» وقد حدده بمائة وعشرين سنة لأن المجتمع السياسى فى نظره يمر بثلاثة مراحل وهى : الطفولة والشباب والشيخوخة : وكل مرحلة تمثل فى نظره جيلا . والجيل فى عرفه لا يعدو أربعين سنة وفى هذا الصدد يقول « ان الدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال . والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط . فيكون أربعين الذى هو انتهاء النمر والنشوء الى غايتة » وفى ضوء هذا التقدير تعمر الدولة مائة وعشرون سنة .

« ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده الا ان عرض لها عارض آخر .. » ويحلل ابن خلدون هذه الأجيال فى قوله .. لا يزال الأفراد فى الجيل الأول على خلق البداوة ، ولاتزال العصبية محفوظة فيهم والناس لهم مغلوبون . وفى الجيل الثانى تتحول حالتهم الى الترف والاشتراك فى المجد وتنكسر سورة العصبية بعض الشىء. أما فى الجيل الثالث فينسون عهد البداوة ويفقدون حلاوة العزوالعصبية ويبلغ فيهم الترف غايته فصيرون عيالا على الدولة وتسقط العصبية بالجملة . فيستكثر صاحب الدولة بالموالى ويصطنع من يغنى عن الدولة بعض الغناء حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت . ولعل ما دعاه الى هذا التحديد كذلك ما شاهده من سرعة قيام الدول الاسلامية ثم تقدمها وسقوطها فجأة بسرعة قد تدهش الباحث حقا .

ومن الطبيعى أن يدرس ابن خلدون ، وهو ذلك العالم المسلم ، ظاهرة الخلافة الاسلامية . وهى أبرز الظواهر السياسية التى ظهرت على مسرح الحياة الاجتماعية الاسلامية . وبدون الدخول فى تفاصيل

---

(١) المقدمة ص ٢٤٨ وما بعدها .

نشأة هذه الظاهرة بعد وفاة الرسول وتطورها وتطور وظائفها السياسية والدينية ، يجدر بنا أن نعرض رأى ابن خلدون بصـــددها من الناحية السياسية فحسب .

نشأت هذه الظاهرة بعد موت الرسول مباشرة اذ اضطرتهم طبيعة الاجتماع والمحافظة على الدين الجديد أن يختاروا رئيسا أعلى يتولى امورهم : اذن هذا المنصب هو نيابة عن صاحب الشريعة ومهمته حفظ الدين وسياسة الدنيا . وهـــو يختلف فى طبيعته عن وظيفة الملــك أو الحاكم السياسى . ووظيفته أعم وأشمل لأنه ينظر فى تنظيم شئون الناس الدنيوية والأخروية ، وتحقيق سعادتهم فى الدنيـــا والآخرة . وهى فى نظره أرقى الوظائف السياسية وأكثرها مشروعيـــة(١) . لأن وظيفـــة « الملك » لا تخلو من مساوىء قد تضر أفراد المجتمع . واذا كان الشرع يرفع من شأن الخلافة ويفضلها على الملكية فذلك لأنها شريفة فى ذاتها ونبيلة فى غايتها . بيد أن الشرع لم يذم النظام الملكى لذاته ولكنه ذم المفاسد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع للذات وهى كلهـــا من توابع هذا النظام ومقتضياته .

ويتكلم ابن خلدون فى شروط الخلافة وهى فى نظره أربعة : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر فى الرأى والعمل. وعلل هذه الشروط تعليلا مقبولا . وعرض للخـــلاف الذى وقع فيه المسلمون بصدد اشتراط « النسب القرشى » وانتهى ابن خلدون الى القول بأن القـــائم على أمور المسلمين يجب أن يكـــون من قوم أولى عصبية غالبة.واذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قريشا بالخلافة فذلك لأنها كانت أقوى القبائل وكان بوسعها أن تخضع العرب لصولتها ويرى ابن خلدون أن الله ورسوله أعدل من أن يقصرا الخلافة على قبيلة معينة أو شخص بالذات . لأن الاسلام يقرر العدالة بين جميع القبائل والشعوب . فاذا فقدت قريش عصبيتها فليس ما يمنع من اختيار خليفة من غير قريش مادام مرتكزا على عصبية قوية قاهرة .

---

(١) المقدمة ص ١٥٦ .

وعرض ابن خلدون بعـد ذلك مسألتين هامتين هما : انقسـام الخلافة ، ثم ضعفها وتحولها الى الملكية .

فقد فوجىء العالم الاسـلامى بقيام خلافة اسـلامية مستقلة فى الأندلس وأثيرت على اثر هـذا الحادث مشكلة دقيقة ملخصها : هل يمكن وجود خليفتين فى وقت واحد يستقل كل منهما عن الآخر ويعترف كل منهما للآخر بسلطته واستقلاله ؟ وبعد ذلك توالت الأحداث على مركز الخلافة فى الشرق ونزل به الضعف وأصبح مطمعا للقواد والحكام الذين انشقوا بولاياتهم وأعلنوا استقلالهم وتسـمى كل منهم باسـم الخليفة . فنشأت عن هذه الحالة مشكلة أكثر تعقيدا . وهى البحث فى شرعية هذه الخلافات . وقد استأثرت هذه الظواهر السياسية الغريبة عن أذهان المسلمين بعناية ابن خلدون . وذهب بصددها مذهبا يخالف جمهرة الباحثين . فبينما نجد أن رجال الدين نظروا الى هذه الحوادث نظرتهم الى اعتداءات أثيمة ومؤامرات لايقبلها الله ورسوله ، نرى أن ابن خلدون يدرس المشاكل موضوعيا وينظر الى الحوادث نظرته الى أمور تتطلبها طبيعة التطور فلم يجد فى حدوثها غرابة . ووضع فى هذا الصدد مبدأ سياسيا ملخصه أن هنالك علاقة ضرورية بين « قوة الدولة ومبلغ اتساع أملاكها » فاذا كانت الدولة مترامية الأطراف ويستحيل عليها أن تحسن وسائل الادارة والدفاع ، فليس ثمة ضير فى أن تستقل كل جهة نائية ، بدون أن ينطوى ذلك على تصدع لوحدة الاسلام أو افتئات على أصحاب الحقوق الشرعية .

وعرض ابن خلدون لوظائف الخلافة . لأن المنصب الخلافى يختص بخطط ومراتب لا تعرف الا للخلفاء المسلمين وهى : الصـلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة وسك النقود . وكان الخلفاء الأول يقومون بهذه الوظائف . ولكن لما اتسعت الأمصار أناب الخلفاء عنهم من يقوم بها وفقا لظاهرة تقسيم الأعمال وتنوعها وتوزيع الاختصاصات . وقد تطورت هذه الوظائف بتطور الخلافة وانتقالها الى الملكية . فنشأت فى عهد الملكية وظائف جديدة لا عهد للخلافة بها وقامت الدواوين مثل :

ديوان الأعمال والجبايات والرسائل والشرطة والحجابة والقلم والسيفه والصكوك والعطاء وولاية الثغور .. وما اليها من الوظائف التى يتطلبها توزيع العمل وتنوع الاختصاصات والتفنن فى مقومات الحضارة ومذاهب الترف الملكى . وعالج ابن خلدون هذه الأمور بطريقة تاريخية تدل على المامه بنظام العمل وسير الأمور سواء فى قصور الخلافة أو فى قصور الملوك أو فى دواوين الحكومة لا سيما وقد اضطرته الظروف الى أن يخدم معظم ملوك عصره وأن يساهم فى كثير من أعمال الروتين الحكومى(١) .

ودرس ابن خلدون ظاهرة الحرب واعتبرها أمرا طبيعيا فى البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل وأصلها ارادة انتقام بعض البشر من بعض . وسبب هذا الانتقام فى الأكثر اما غيرة ومنافسة ، واما عدوان ، واما غضب لله ولدينه ، وما غضب للملك وسعى فى تمهيده .

فالأول أكثر ما يجرى بين القبائل المجاورة والعشائر المتناظرة . والثانى وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب والترك والأكراد وأشباههم لأنهم جعلوا أرزاقهم فى رماحهم ، ومعاشهم فيما بأيدى غيرهم . والثالث هو المسمى فى الشريعة بالجهاد. والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمنافقين لطاعتها .

أى أن ابن خلدون يقسم الحروب الى أربعة أقسام : قسمان منها حروب بغى وفتنة ، وهما النوعان الأولان . أما النوعان الأخيران فهما حروب جهاد وعدل (٢) .

ويستطرد ابن خلدون وهو بصدد دراسة هذه الظاهرة الى وصفه تكتيكات الحروب من الزحف والمكر والفر والمباغتة . ووصف تنظيم الجيوش واعدادها ويستشهد بكثير من التجارب التى وقعت لجيوش المسلمين وغيرهم من الغزاة والفاتحين ويقدم طائفة من الوصايا والحكم

---

(١) المقدمة ص ١٨٦ وما بعدها .

(٢) المقدمة ــ الباب الثالث ــ فصل فى الحروب ومذاهب الأمم فى ترتيبها .

للقادة والجند مستشهدا بالآيات والأحاديث والأقوال المـأثورة . من ذلك قول النبى صلوات الله عليه « الحـرب خدعة ، نصرت بالرعب مسيرة شهر » ومن أمثال العرب « رب حيلة أنفع من قبيلة ، لا ينفع للحرب الا الرجل المكيث » . ويستشهد كذلك بطائفة من الوصايا التى كتبها الخلفاء الراشدون لقوادهم مثل وصية الامام على رضى الله عنه لأصحابه يوم صفين،وخطاب عمر لأبى عبيد بن مسعود الثقفى لما ولاه حرب فارس والعراق ، وقصيدة الشاعر الأندلسى أبى بكر الصيرفى فى مدح القائد المظفر تاشفين بن على بن يوسف .

ويتكلم كذلك عن استغلال السياسة فى سير الحروب واستعجال النصر والاجهاز على العدو . وهذه الدراسات وما اليها تدلنا على سعة أفق ابن خلدون وعمقه وذهنيته الموضوعية والمامه الماما تاما بالشئون الحربية والعسكرية .

هذا ، وقدم ابن خلدون صفحات رائعة فى دراسته لظاهرة « الظلم الاجتماعى » (١) وفى هذا الصـدد يقول « ان العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم » وهو مؤذن بخـراب العمـران ويستعجل عمر الدولة قبل الأوان « ولا تحسبن الظـلم انما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه فى عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه . فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، غصاب الأمـلاك على العموم ظلمة ، ووبال ذلك كله عائد على الدول بخراب العمران » .

« واعلم أن الحكمة المقصودة للشارع فى تحريم الظلم هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه . وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشرى .

---

(١) المقدمة ــ الباب الثالث ــ فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران .

لأن هذا النوع لا يبقى ويزدهر الا اذا قام الشرع بتحقيق وظائفه على أكمل وجه وهى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال . ومن هنا جاءت الحكمة فى تحريم الظلم وحظره . والأدلة على ذلك من القرآن والحديث أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر » .

وقد ذيل ابن خلدون دراساته السياسية التى لخصناها فيما سبق بطائفة من النصائح والوصايا السياسية التى يقدمها للأمير الذى يريد أن يحكم حكما صالحا قويا . وعدد الصفات والفضائل التى ينبغى أن يكون عليها الحاكم حتى يحفظ سلطانه من الانهيار ويتمتع بتأييد شعبى . ويعلق المستشرق « جمبلوفتش » على هذه الوصايا بأنها تشبه الى حد كبير ما ردده مكيافيللى المفكر الايطالى فى كتابه « الأمير » . فليس ثمة شك اذن فى أن ابن خلدون كان أستاذا غير مباشر لهذا المفكر الايطالى .

دراساته الاجتماعية الأخرى

وبجانب هذه الدراسة السياسية ، درس ابن خلدون الظواهر الاقتصادية .

واعتبر الضرورة الاقتصادية دعامة من دعائم نشأة المجتمع . وشرح وجوه الكسب الطبيعى وغير الطبيعى . فالزراعة والصناعة والتجارة وجوه طبيعية لكسب الرزق وأما الامارة والخدمة والاشتغال بالسحر والشعوذة فهى وجوه غير مشروعة للارتزاق . ودرس ابن خلدون بجانب ذلك ظواهر اقتصادية تتعلق بالعرض والطلب والنقل والتسويق وتوزيع العمل ولمس ظواهر الانتاج والاستبدال والتصنيع . غير أن ابن خلدون لم يعالج هذه الظواهر كما يعالجها رجل الاقتصاد بل لمسها بوصفه عالم اجتماع لفتت نظره طرائق المعيشة وأوجه الكسب والمقومات العامة للحياة الاقتصادية . ومع ذلك وفق ابن خلدون الى تقرير عدة قواعد اقتصادية هامة منها « أن الصنائع انما تكمل بكمال العمران

الحضرى وأن رسوخ الصنائع فى الأمصار انما هو برسوخ الحضارة وطوال أمدها،وأن الصنائع انما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبوها » .

ودرس ابن خلدون الظواهر الأخلاقية فى المجتمع ، واستأثرت هذه الناحية بمزيد عنايته . وأوضح أثرها فى مبلغ تقدم المجتمع وفى مدى مقاومته لظواهر الهرم . وهذا يدلنا على أنه فطن الى علاقة الظواهر الأخلاقية بما عداها من الظواهر الاجتماعية الأخرى . وقدم لنا ابن خلدون ناحية هامة من نواحى البحث الأخلاقى وهى دراسة أخلاق طبقات المجتمع من تجار وصناع وعامة الشعب . وعرض لأخلاق الملوك والأمراء وقدم لهم فى هذا الصدد وصايا ونصائح تعتبر نتيجة مباشرة لتجاربه الشخصية وثمرة من ثمرات حياته العملية وظروفه الخاصة التى اضطرته الى أن يخدم معظم ملوك عصره .

وفضلا عن ذلك وجه ابن خلدون مزيد عنايته الى دراسة الناحية التربوية درسها كما يدرسها عالم الاجتماع وشرح أثر الحضارة فى العلوم والمعارف ووضع فى هذا الصدد قواعد تربوية لا تقل شأنا عما وصل اليه العلماء المحدثون فى فن البيداجوجيا . من ذلك ضرورة التدرج فى تعليم النشء من الناقص الى التام ، ومن السهل الى الصعب ، ومن الأبسط الى الأكثر تعقيدا مع مراعاة الاستعداد الطبيعى والقدرة على التحصيل . وحديث ابن خلدون فى هذه الناحية يقدم للباحث مادة غنية وللمتأمل بحوثا شيقة ممتعة .

وسار ابن خلدون على هذه الوتيرة فى دراسته للمجموعات الأخرى من الظواهر الاجتماعية مما لا يتسع المجال لتفصيله . وجميع قوانين ابن خلدون وأفكاره التى أشرنا اليها مستمدة من ملاحظاته لظواهر الاجتماع التى شاهدها أو عرف تاريخها بدون أن يستوحى مبدأ فلسفيا أو يتأثر بأفكار سابقة . ومن ثم كان منهجه أدنى الى المنهج العلمى وأقرب الى طبائع الأمور . غير أن معظم ما انتهى اليه من قوانين لا يكاد يصدق الا على الأمم التى لاحظها ودرس تاريخها .

***

خامسا ــ نقد آراء ابن خلدون :

كانت نظريات ابن خلدون فيما يتعلق بالدعائم التى تقوم عليها الحياة الاجتماعية هدفا لانتقادات كثيرة من جانب المستشرقين من علماء الغرب . فادعوا أن فكرته عن المجتمع لم تكن واضحة كل الوضوح . ووصفوه بأنه من أنصار المدرسة الحيوية « Les Vitalistes » وأنه اعتمد فى دراسته لظواهر المجتمع على دراسة الفرد وأنه أرجع فى كثير من المناسبات العوامل المؤثرة فى ظواهر الاجتماع الى عوامل بيولوجية . وقد أغراهم أسلوبه وألفاظه على هذا الادعاء . فأساءوا فهم آرائه وخرجوا بها عن القصد وأخذوا بعض معانيه على ظواهرها بدون تحقيق أو تمحيص.من ذلك قوله:المجتمع يولد كما يولد الفرد ، ويمر كما يمر الكائن الحى فى أدوار الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة ، والمجتمع جسم مركب والنظم الموجودة فيه هى بمثابة أعضاء هذا الجسم . ومنها قوله : العاصمة هى قلب الامبراطورية ومنها تتوزع الحياة على بقية الأفراد.ومنها نظريته فىتحديد أعمار الدولة ومقارنتها بأعمار الأفراد وغير ذلك من التعبيرات التى أساءوا فهمها . ولذلك نسبوا اليه ما لم يكن فى قصده أو حسبانه .

والواقع أن ما ذهب اليه المستشرقون ادعاء خاطىء وينطوى على مغالطات لا تخفى . لأن فكرة ابن خلدون عن المجتمع كانت واضحة وتحليله للضرورة الاجتماعية كان دقيقا وعميقا وهو لم يعمد الى التعبيرات والألفاظ المشار اليها الا لمجرد التشبيه وتقريب الحقائق الاجتماعية الى الأذهان .

ويعيب كثير من المفكرين على ابن خلدون أنه لم يلتزم فى تعليلاته القواعد المنهجية التى أشرنا اليها فيما سبق وأنه وقع أسيرا لتأثير الدين والسحر والرقى والتمائم . فقد عابوا عليه قوله ان الساحر القوى العزيمة يستطيع أن يتدخل فى قوانين السببية بقوة طلاسمه فيبطل أثرها ويغير اتجاهها . ورأى هؤلاء النقاد أنه كان من الواجب أن ترتفع ذهنية ابن خلدون عن التسليم بهذه الأساليب الشعبية الدارجة .

غير أنى أرى أن كلام ابن خلدون فى هذا الصدد جاء عارضا فلم تكن هذه الأشياء سوى حقائق جزئية عرض لها ابن خلدون عند شرحه لمختلف العلوم والفنون المنتشرة فى عصره ولم يستخدم حقائقها فى شرح حقائق العمران والكشف عن قوانين الاجتماع . وكان على ابن خلدون أن يعرض لها بوصفه عالم اجتماع يدرس هذه الأمور دراسة موضوعية باعتبارها من نتاج العقل الجمعى ، يدرسها بدون أن يصدر عليها أى حكم يتعلق بالقيمة . وهذا ما فعله ابن خلدون ، غير أن بعض المفكرين لم يفهموا مراميه البعيـــدة فخلطوا بين جوهر الموضـــوع وبين بعض الحقائق الجزئية التى يعرض لها الباحث فى ثنايا دراساته (١) .

بيد أن ما يوجه من نقد برىء الى ابن خلدون هو أنه لم يحســن استغلال قواعده المنهجية ، ولم يسر فى تطبيقها الى النهاية . حقا لقـــد وصل الى طائفة غير يســيرة من القوانين الاجتمــاعية ، غير أن معظم ما انتهى اليه لا يكاد يصدق الا على الأمم التى لاحظها وهى شعوب العرب والبربر . فالخطأ الذى وقع فيه ابن خلدون يرجع الى نقص كبير فى استقراء الظواهر . فهو لم يستقرىء الظواهر الا عند أمم معينة وفى عصور خاصة . وانتهى من هذا الاستقراء الناقص الى أفكار وقوانين ظن أنها تصدق فى كل مجتمع وفى كل زمان (٢) .

ويصف بعض المفكرين ابن خلدون بالتشاؤم . وأنه بالغ فى ذلك حتى جاءت فلسفته الاجتماعية مطبوعة بهذه الظاهرة الخطيرة . والواقع أن هذه النزعة لا تنال من قيمة بحوثه الاجتماعية لأن ابن خلدون كان عالما يؤمن بالقضاء والقدر « Fataliste » ويعتنق مبدأ الجبرية المطلقة « Determinisme » فتشاؤمه تشاؤم عالم مدقق . أدرك أن ظواهر الحياة نباتية وحيوانية تخضع لقانون واحد لا يرحم هو قانون الفناء . فالمجتمع ليس الا لحظة فى مجرى الأشياء الأبدى يفنى كما تفنى الأشياء الأخرى ، والحياة ذبذبة ، وكل تغيير يقتضى حدوث آخر فى معنى مضاد ، وكل

(١و٢) الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون وكونت ـــ دراسة تحليلية مقارنة (١٩٤٤). للدكتور مصطفى الخشاب .

ارتفاع يعقبه سقوط ، والأشياء كما هى ، وعمل الفيلسوف أن يفهمها مهما تغيرت . وهذا الاتجاه لا يضير ابن خلدون بل بالعكس يدلل على روحه العلمية وأحكامه التقريرية واتجاهه الوضعى (١) .

واذا تركنا هذه الانتقادات الجزئية ، لا يسعنا الا أن نقرر أن ابن خلدون هو أول مفكر أنشأ علم الاجتماع وأقام دعائمه ورسم منهجه وعين موضوعه وأبوابه ودرس ظواهره . فلا يرجع الفضل فى انشـاء هذا العلم الى العلامة « فيكو « Vico » كما يقول الايطاليون ، ولا الى العلامة « كتليه « Quételet » كمايقول البلجيكيون ، ولا الى « أوجست كونت « Comte » كما يقول الفرنسـيون ، ولا الى « هربرت سبنسر « H. Spencer » كما يقول بعض مفكرى الانجليز ، وانما يرجع الفضل كل الفضل فى انشـاء هذا العلم الى ذلك العـلامة العربى المسلم ابن خلدون .

غير أن بحوثه التى أشرنا اليها لم تنل ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار والمتابعة والمثابرة . فلم يترك من بعده تلاميذ ومريدين أبرارا يحملون رسالته ، ولذلك غمطه التاريخ حقه الى حين . حتى قام بعض المستشرقين فى القرن التاسع عشر بترجمة مقدمته والتعليق عليها . ومن ثم ارتفع ابن خلدون فى النقد المعاصر الى مصاف علماء الاجتماع واعتبر بحق أول منشىء للعلم .

---

(١) الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون وكونت ــ دراسة تحليلية مقارنة (١٩٤٤) . للدكتور مصطفى الخشاب .

الفصل السابع

الدراسات الاجتماعية في صور العصر الحديث

سنعرض فى هذا الفصل لمظهرين من مظاهر التفكير الاجتماعى . أولهما التيارات النقدية الحرة ممثلة فى دراسات مكيافيللى . وثانيهما ، اليوتوبيا الاجتماعية .

أولا — مكيافللى

ولد نيقولا مكيافيللى (N. Machiavel) بمدينةفلورنساعام١٤٦٩م من أسرة شريفة . اهتم منذ نعومة أظافره بالأمور السياسية وساهم فيها بنصيب كبير . فقد انتظم فى السلك السياسي وشاهد ما آل اليه أمر ايطاليا وكانت وقتئذ مقسمة الى مدن مستقلة تشبه مدن الولايات الاغريقية . وكانت هذه الجمهوريات متنابذة وفى حروب مستمرة وتستبيح فى خصوماتها كل ألوان الدسيسة والغدر . فتأثر مكيافللى بهذه الامور وأضاف اليها دراساته التاريخية وما لمسه بنفسه من تجاربه الخاصة ومشاهداته . وقد توصل بفضل ذلك كله الى وضع سياسة واقعية دعامتها أن القوة والحذر خاصتان ضروريتان للحاكم . وذهب الى ما ذهب اليه السوفطائيون من تمجيد القوة وتظاهر بالأخلاق الفاضلة والعبث بأوضاع العرف والتقاليد .

ويجمع النقاد على أن فلسفة مكيافيللى السياسية انما جاءت نتيجة طبيعة لظروف العصر الذى نشأ فيه وتطورات البيئة التى أحاطت به وأثرت فى نفسيته وظهر صداها فى كتاباته . فقد شاهد عظمة انجلترا وفرنسا ، ورأى ما وصل اليه وطنه من انقسام وفوضى ، ووقف على مؤامرات الفرنسيين لاحتلال ايطاليا ومقاومة الأسبان والألمان لهم فحزت هذه الأمور فى نفسه لا سيما وكان عالما بتفاصيلها لأنه كان مبعوثا لبلاده فى كثير من الدول .

وتأثر مكيافللى فى فلسفته كذلك ، بالنهضة العلمية التى آتت ثمارها فى عصره . فقد ظهرت حركة احياء الآداب القديمة ، وقوى المذهب الانسانى الذى يدعو الى حرية البحث والكتابة ، ولمعت طبقة النقاد والمفكرين الأحرار فى سماء الفكر . وكان مكيافيللى الثمرة الأولى

لهذه التيارات النقدية الحرة لا سيما وقد كانت فلورنسا مسقط رأسه هي مركز الحركة الفكرية ومبعث النهضة العلمية .

وجاءت نظريات مكيافيللى السياسية معروضة فى كتبه الآتية :

١ ـــ كتاب الأمير وهو رسالة سياسية كتبها عام ١٥١٣ وأهداها الى الأمير « لورنزو مديسيس » وأهاب به أن يأخذ على عاتقه انقاذ ايطاليا من التفتيت ومن براثن النفوذ الأجنبى .

٢ ـــ بحوث ودراسات على المقالات العشر الأولى من تاريخ « تيت ليف » المؤرخ الرومانى كتبها فى المدة بين عامى ١٥١٣ ـــ ١٥٢١ .

٣ ـــ مقالات عن اصلاح حكومة فلورنسا ودستورها . وتناول فيها طائفة كبيرة من نظرياته المتعلقة بنشأة الحكومات وأشكالها وتعاقبها وأفضلها وتكلم عن الدساتير .

٤ ـــ بحث فى فن الحرب . ويدور حول الوسائل التى يلجأ اليها الأمير لتحقيق الوحدة القومية . وكان مكيافيللى فى هذا البحث أستاذا غير مباشر لرسول الوحدة الايطالية « مازينى » .

رأيه فى السياسة :

كان موقف ميكافيللى فى تاريخ علم السياسة كموقف السوفسطائيين فى تاريخ الفلسفة . فقد لحق اسمه كما لحق اسمهم الزراية والتشهير ، وأفرد بالنقد اللاذع ، وأسيء فهم مراميه البعيدة . وبالرغم من ذلك ، فاليه يرجع الفضل فى أنه قرر مبادىء سياسية أعادت الى البحث السياسى أهميته المفقودة وأقالته من عثرته بعد فلاسفة الاغريق .

وكان مكيافيللى تاريخيا فى بحوثه ، يرى أن الرجوع الى التاريخ هو أفضل طرق البحث العلمى ، ويرى أن دراسة الماضى هى الدعامة التى يرتكز عليها الباحث فى الوصول الى قضاياه العلمية . فهو اذن من أصحاب النظريات القائلة « بأن التاريخ هو المدرسة الحقة لدراسة النظريات السياسية » ومن المفكرين القلائل الذين أدركوا العلاقة الوثيقة التى تربط التاريخ بالبحث السياسى . واذا كانت هذه الظاهرة

لا تبدو واضحة فى كتابة الأمير ، بيد أنها أكثر وضوحا فى مؤلفاته الأخرى .

ومن مميزات فلسفة مكيافيللى أنه فصل فصلا تاما بين الدين والأخلاق من ناحية وبين السياسة من ناحية أخرى ، وهو مع اعترافه بقيمة المبادىء الدينية والأخلاقية ، غير أنه رفض أن يتخذها أساسا للفضائل السياسية . وهو فى هذا الصدد يختلف اختلافا بينا عن فلاسفة السياسة السابقين . فقد أجاز للحاكم أن يتنكر لمبادئه الدينية والأخلاقية حبا فى الاحتفاظ بالسلطان . فالغاية فى نظره تبرر الوسائل سواء كانت مستحسنة أو مستهجنة . وفى هذا يقول : اذا كانت حياة الوطن فى خطر يجب على الانسان ألا يتقيد فى عمله بقواعد العدل والرحمة والشرف بل يتقيد فقط بما يراه محققا لنجاة الوطن والحرص على استقلاله .

وفى ضوء هذه الاعتبارات نقرر أن مكيافيللى كتب فى السياسة كتابة عملية أساسها الخبرة والمشاهدة والرغبة فى تحقيق الأمانى القومية ولم يهتم بدراسة نظرية الدولة ومشروعيتها بالقدر الذى وجهه الى دراسة فن الحكم من الوجهة العلمية (١) .

نظريته فى الأمير :

أدرك مكيافيللى من الوجهة العملية أنه لا خلاص لايطاليا من محنتها السياسية الا بقيام أمير قوى من أمرائها يستطيع بفضل القوة المسلحة وأساليب الخيانة والغدر أن يضرب على عوامل الفساد والانقسام، ومن ثم يحقق وحدتها القومية . ومن حق هذا الأمير أن يتصف بكل الصفات المستحسنة والمستهجنة مادامت توصله الى غرضه الأساسى . وهذه الفكرة هى التى دعته الى كتابة رسالته السياسية « الأمير » التى أهداها الى « لورنزو » وذيلها بنداء حار أهاب فيه بهذا الأمير أن يأخذ على عاتقه انقاذ ايطاليا .

وفى هذه الرسالة يصف مكيافيللى الأمير بأنه ليس حاكما عادلا

(1) Jones, Masters of Political thought.

متسرعا ولكنه رجل حرب وسياسة ، رجل قوة ومكر ، الحرب وظيفته الأساسية ومطلبه الأول ، ولابد أن يتقن أساليب الغدر والخيانة ويبطش ذات اليمين وذات الشمال . ولا يخشى فى هذا الصدد مبادىء الدين أو الفضائل الانسانية أو قواعد العرف والتقاليد . ان الحكم لا يريد الا رجلا متلونا ملتويا يداهن ويغرر ويرسم الخطط وينكل بمن يقف فى سبيله . والحاكم الذى لا يريد أن يسير هذه السيرة وتعاف نفسه الأبية أن يلجأ الى هذه الأساليب عليه أن يبتعد عن الحكم ومظاهره ويحيا حياة خاصة .

وقد أثارت هذه الآراء ثائرة النقاد وانقسموا بصددها قسمين :

القسم الأول يترفق فى الحملة على مكيافيللى ولا يرى فيما جاء فى الأمير الا مجرد نصائح ووصايا يقدمها المؤلف الى الحكام الأقوياء باعتبارها أنضج ثمرة جناها من تجربته الخاصة ومن دراساته التاريخية لأشهر عظماء التاريخ .

والقسم الثانى يسرف فى النقد ويشدد عليه النكير ويرميه بأنه فقد التمييز بين الخير والشر . وما كان يليق بمفكر مثل مكيافيللى دعا الى حرية البحث العلمى ، أن يوصى بالخيانة فى كل صورها ويدعو الى أساليب الخداع ويبرر النقائص الأخلاقية .

وبالرغم من أن مكيافيللى كان مثال النزاهة والشرف وحسن القصد فى حياته الخاصة ، غير أنه يبرر انتهاك الحرمات وتسويغ القتل والاغتيال ودس السم وما الى ذلك من الأمور التى تعافها النفوس الأبية وتتنكر لها المبادىء الانسانية . وذلك حبا فى الابقاء على السلطة وصولجان الحكم .

وبالرغم من أن مكيافيللى يدعى أنه استقى مادته من التاريخ ، بيد أنه اعتمد فى بحثه على نماذج من السياسيين الذين لطخوا أسماءهم بالخزى وسودوا صفحات تاريخهم بالدسائس والمؤامرات والاغتيالات مثل اسكندر السادس وسيزار بورجيا . وهذا تورط من جانب مكيافيللى

لأنه تعمد فى اختيار الحقائق التاريخية التى تؤيد وجهات نظره وتنهض دليلا على صحتها .

وقد اهتم مفكرون محدثون من عصر روســو الى الآن بتحليــل موقف مكيافيللى وتبريره فى ضوء الاعتبارات الآتية (١) :

١ ــ ان علاقة مكيافيللى بأسرة « مديسيس Medicis» اضطرته أن يخفى حبه للحرية ، وأن يجارى هذه الأسرة فى اتجاهاتها السياسية .

٢ ــ ان حبه لوطنه ورغبته الدفينة فى تخليصه من براثن الأعداء وتحقيق وحدته القومية ، هذه الدوافع النبيلة ، هى التى أوحت اليه بكتابة الأمير . واذا كان قد نصح بالحكم المطلق ، فانه لا يميل الى هذا اللون من الحكم ولكن ليحقق دعائم الحرية والمساواة .

٣ ــ ان مكيافيللى من المفكرين الأحرار الثائرين الذين يرون أن تحقيق الأهداف لا يقوم الا فى الأطراف المتناقضة والغلو فى التصرفات . واذا أردنا الحكم عليه فلا أقل من أن نصفه بأنه « عبقرية فذة اتجهت نحو تأييد الشر » .

٤ ــ ان التناقض الواضح بين آرائه فى الأمير وفى غيره من البحوث « وخاصة مقالات تيت ليف » تدلنا على نواياه الدفينة ومراميه البعيدة . فهو لم يدع الى الشر حبا فيه ، ولكنه وســيلة مؤقتة للوصــول الى الخير ، وفى سبيل الغايات النبيلة لابد أن نستمرىء الوسائل ونستسيغ التضحية على مذبح السلطان .

٥ ــ لا يعتبر « الأمير » بحثا سياسيا منظما يصلح فى ضوئه الحكم على قيمة مكيافيللى العلمية وعظمة أفكاره السياسية . لأن كل ما ينطوى عليه هو مجموعة من النصائح السياسية التى تؤكد عظمــة الأمير من ناحية ، وتعمل على تحقيق الوحدة القومية من ناحية ثانية .

---

(1) Rousseau ; Le Contrat Sociol. (I. III C. VI).

هذا ، وقد شغلته فكرة الوحدة القومية طويلا ، واستأثرت بمزيد عنايته لدرجة أنه وضع لها كتابا خاصا عنوانه « بحث فى فن الحرب » ضمنه المشروعات العملية التى تحقق هذه الوحدة .

نظرياته فى المقالات والبحوث الأخرى :

عندما ينتقل الباحث من دراسة كتاب « الأمير » الى مقالاته عن تاريخ « تيت ليف » يشعر حقا بقيمة مكيافيللى وبعمق تحليله ودراساته . فقد توفر على دراسة القوى الكامنة فى طبيعة الشعب الرومانى ووصل الى أسباب عظمة روما وشرح نظامها السياسى ورأى فى قرارات مجلس الشيوخ الرومانى وفى مواقف الشعب الرومانى أروع ما يسجله التاريخ بالنسبة للأمم الثائرة الناهضة . وبالرغم مما استفاده من بولبيوس ، غير أنه كان أعمق تحليلا اذ استطاع أن يستخرج من سير الحوادث ما تنطوى عليه من قوانين النمو السياسى والعظمة السياسية والسقوط السياسى . هذا ، ولمس مكيافيللى فى دراساته السياسية كثيرا من المشاكل التى حفل بها عصره وعالجها بحذق وبأسلوب فذ أخاذ وأعلن بصددها آرائه حرة صريحة .

نظريته فى الدين :

أظهر مكيافيللى استقلاله بصدد هذه الظاهرة وعالجها كما يعالجها رجل السياسة فحسب ولم يتردد فى أن يخضع السلطة الروحية للسلطة الزمنية لا سيما أنه كان من أنصار الامبراطورية . ولذلك شدد النكير على البابوية واتهمها بأمور كثيرة أهمها :

١ ــ الغلو فى طلب السيطرة على الشئون الدينية والزمنية معا ، وتجاوزها حدود وظيفتها الروحية ، والتجاؤها الى كثير من أعمال الدس والتجسس مما أبعد الكنيسة عن طبيعتها وأوقعها فى مشاكل نالت من هيبتها وكرامتها .

٢ ـ مهدت لدخول الأجانب أرض الوطن ، وأسلمت البلاد لغزو الطامعين منهم تحت ستار تدعيم السلطة الروحية ونشر الدين .

٣ ـ تلجأ البابوية الى الارتماء فى أحضان الأقوى . فقد سبق لها أن تركت مركزها فى روما ونقلته الى مدينة « أفجنون » بفرنسا لأن ملوكها كانوا أقوى الملوك المسيحيين . وتركت أمراء ايطاليا يتقاتلون . فهى اذن لا ترعى كرامتها ولا تحرص على هيبتها ولكنها تجرى وراء تحصيل المغانم . وقد دلت الحوادث على أنها عامل هدم وفوضى أكثر منها عامل أمن وسلام ، وهى عنصر يؤدى الى الخصام والشقاق أكثر مما يؤدى الى الوحدة والوئام .

لهذه الأمور وما اليها كان مؤرخ فلورنسا من ألد أعداء البابوية ومن أقوى خصومها . وكانت بدورها تخافه وتخشاه وتعمل حسابا لشخصيته ومبلغ تأثيره فى نفوس معاصريه . وكثيرا ما رمته بالالحاد والخروج عن تقاليد السلطة الروحية ، وكثيرا ما حاكت حوله الشكوك وألصقت به التهم وتربصت به الدوائر . ولا غرابة فى ذلك فان مظاهر الحرية فى الرأى والاستقلال فى التفكير كان فى نظر الكنيسة وقتئذ مسبة وجرما لا يغتفر .

نظريته فى الحرية :

كان مكيافيللى من أنصار الحرية وسطر بصددها صفحات خالدة وكان يتساءل متى تتحقق الحرية ؟ ويجيب انها لا تتحقق الا فى ظل المساواة . ويتساءل ثانيا : ومن هم أعداء الحرية والمساواة ؟ ويجيب فى غاية الصراحة .. انهم الأشراف الذين يعيشون بدون أن يعملوا شيئا . فهم أخطر عنصر فى الدولة لأنهم يحولون دون قيام حكومات حرة صالحة (١) .

وفى ضوء هذه الاعتبارات يقرر مكيافيللى أنه لا سبيل الى الحرية

(—2) P. Janet; Hist. de la Sc politique T.I. P. 517 Sqq.

والمساواة واقامة نظام سياسى صالح الا اذا قضينا أولا على طبقة الأشراف وسلبناهم حقوق الامارة والنبالة ونزلنا بهم الى مساواة شعبية . وحمل عليهم حملات قوية بليغة لا تقل خطرا وشأنا عن الحملات التى شنها على البابوية . وكان يضرب الأمثلة بالجمهوريات الألمانية التى تستروح عبير الحرية وتستأهل الشرف السياسى لأنها قضت على هذه الطبقة ونكلت بمصالحها (١) .

وطبيعى أنه لا يمكن تحقيق ذلك الا بالقوة واقامة الدكتاتورية الثورية لأن الوسائل العادية لاتجدى فتيلا ولا تكفى لتحقيق الهدف المنشود . ان ظروف الفساد السياسى تحتاج الى طرق غير عادية وأساليب استثنائية . فاذا أردنا أن نصلح المعتل من الشئون ونقيم مساواة حقة يجب أن نضع قبل كل شيء على رأس الدولة سيدا مطلقا مزودا بمظاهر السلطة والقوة .

ومكيافيللى اذ ينصح بهذه الوسيلة الثورية يدرك تماما عواقبها والأخطار التى تكتنفها ، ولكنه يبرر ذلك بقوله : قد يبدو لأول وهلة أن اصلاح التنظيم السياسى يتطلب اختيار مواطن مخلص كريم ، غير أن مثل هذا المواطن لا يسلم من براثن الأشرار وذوى المقاصد الدنيئة الذين يحاولون الايقاع به . ولذلك فان الموقف يحتاج الى شخص ماكر يقبض على زمام الأمور ويصبح السيد الحق .

ويجيز مكيافيللى للشعوب استعمال القوة والعنف فى الحصول على حقوقها فى الحرية والمساواة . وهذا يدلنا على أن مبادئه لا تتغير سواء كان ينصح الأمراء أو ينصح الشعوب المغلوبة على أمرها والتى تناضل فى سبيل كرامتها السياسية .

نظريته فى الحكومة :

أشاد مكيافيللى فى مقالاته بفضل نظام الحكم المختلط الذى كان سائدا فى بلاد الرومان غير أنه فى كتابه « دستور فلورنسا » عدل عن

رأيه وبرهن على أنه من أكثر النظم فسادا . وفى هذا الصدد يقول : لكى نؤكد دستور الدولة يحسن أن نقيم فيها اما جمهورية أو ملكية . أما الحكومة المختلطة فهى دائما فاسدة . والسبب فى ذلك واضح وهو أنه لا توجد الا وسيلة واحدة لهدم الملكية أوهدم الجمهورية.فبالنسبة للاولى النزول الى النظام الجمهورى ، وبالنسبة للثانية الارتفاع الى النظام الملكى . بينما يوجد خطر مضاعف بالنسبة للحكومات المتوسطة فانها تتردى دائما بين جمهورية وملكية ، ومن هنا تنشأ الثورات التى يعانيها هذا النظام .

فكأن مكيافيللى لا يعترف الا بمظهرين من مظاهر الحكم وهما : الملكية والجمهورية . وبالرغم من تأييده السلطة المطلقة غير أنه يفضل النظام الجمهورى لأنه النظام الحر الذى تتحقق فيه الحرية والمساواة ، ولأنه يمتاز كذلك بالاعتبارات الآتية :

١ ـ يقوم النظام الجمهورى على الانتخاب الذى يتيح للمواطنين الأخيار أن يصلوا الى الصفوف الأولى . هذا الى أن التربية السياسية والقومية فى الجمهورية تمد الدولة دائمابمواطنين حريصين على كرامتهم السياسية . أما النظام الملكى فلا يتيح الظهور لمثل هذه العناصر الصالحة لأن الوظائف تكون مقصورة على المقربين للملك ورجال البلاط وعلى طائفة يسيرة يثق الملك فى اخلاصها له بصفة خاصة .

٢ ـ الجمهورية تقوم على تقدير قيم الرجال ، فيصل الى القمة من يرفعه الشعب ويرى فيه نبى الوطنية . أما الملكية فتقوم على نظام الوراثة فى العرش وهو نظام فاسد لا يطمأن اليه لأن أميرا ضعيفا أو فاسدا يكفى لهدم دعائم الدولة وتقويض بنائها الشامخ . وهو نظام يضع الارث القومى بين براثن المصادفات والأهواء .

٣ ـ تمتاز الجمهورية عن الملكية بشدة حساسيتها السياسية ، وسهولة انقيادها للتغيرات والموجات التطورية . أما الملكية فتمتاز بالجمود وعدم استساغة التجديد الا بحذر شديد وصعوبة بالغة لأنها

تخشى ما ينطوى عليه التطور من مبادىء تنال من حقوقها الموروثة ومصالحها الذاتية .

٤ ــ فى الشئون الداخلية نجد أن التجارب تدل على أن الدولة لا تستطيع أن تزيد من ثروتها القومية الا اذا كانت خاضعة لحكومات حرة ، ولا يتجه الأفراد الى تحقيق الخير الا فى ظل الحكومات الشعبية . ومن طبيعة هذه الحكومات كذلك أن تنشر الأمن والسلام وتعزز أسباب الرعاية الاجتماعية .

أما الحكومة الملكية فلا تعمل الا للمصالح الخاصة والطبقية . وتحتكر الوظائف وتستغل الشعب وتسترقه . ومتى استرق الشعب واستعبد ، وقف تقدمه . فيفقر بعد الغنى ، ويضعف بعد القوة ، ويذل بعد الحرية ، ويتدهور بعد التقدم .

٥ ــ وفى الشئون الخارجية كذلك نجد أن الحكومة الجمهورية أكثر من الملكية حرصا على احترام المعاهدات والعلاقات الدولية . لأن التلويح للملك بأقل منفعة تحقق له غرضا ذاتيا ، يجعله يتنازل عن حقوق أمته ويتراخى فى الحرص على مطالبها القومية . لأن غرضه الفذ هو تحقيق مصالحه الذاتية ولو على حساب رعاياه .

وفى ضوء الاعتبارات التى ذكرناها نجد تناقضا مكشوفا بين ماذهب اليه مكيافيللى فى الأمير وبين ما أشرنا اليه . لأنه فى الوقت الذى يؤيد فيه الأمير القوى المطلق ، نراه يشيد بفضل النظام الجمهورى . وقد تنبه مكيافيللى لهذا التناقض وأزال ما يشوب نظرياته من لبس وغموض . فقرر أن حكم الأمير القوى هو الأفضل عند نشأة الدولة وفى بدء قيامها ، والحكم الجمهورى هو أفضل الأنظمة للعمل على تثبيت دعائمها والسير بهافى طريق الحريةوالانتاج والنموالسياسى والاجتماعى. فلكى ننشىء دولة يجب أن نكل أمرها الى أمير كفءمطلق ثم بعدذلك نقيم فيها النظام الجمهورى لأن الحرية لازمة للمحافظة على جوهر النظام السياسى .

أصالة مكيافللى :

الحق أن مكيافيللى ساهم مساهمة فعالة فى كثير من الدراسات الاجتماعية التى مهدت لظهور علم الاجتماع ووضع بصفة خاصة مبادىء علم السياسة الحديث. وأدخل فى مباحث هذا العلم منهج الملاحظة وطرق التحليل والنقد ومعايير امتحان الحقائق التاريخية. وعالج مسائل الاجتماع والسياسة فى ضوء الواقع. وغنى عن البيان أن الاعتماد فى دراسة هذه الأمور على التجارب والأمثلة المشاهدة يؤدى بالعالم الى كثير من الاطمئنان العلمى . هذا ، الى أنه استخدم ما يمكن أن نسميه «بالمنطق العملى» وهو طريقة يستخدمها الباحث فى الحكم على حياة الأفراد والشعوب كما يستخدمها فى الحكم على الحوادث . ولاشك أن النتائج التى يصل اليها الباحث عن هذه المعايير التحليلية تكون أدنى الى الصواب وأقرب الى طبائع الأمور وأكثر فائدة للعلم من الاستدلالات الفلسفية القائمة على المناقشات والجدل النظرى .

ويمتاز مكيافيللى كذلك بأسلوبه السياسى الممتاز . فقد كان أسلوبه مثار الاعجاب . وهو الذى خلد اسمه فى تاريخ الفكر السياسى. حقا ان المفكرين السابقين عالجوا الموضوعات التى لمسها ؛ غير أنه يمتاز عنهم بأسلوبه وطريقة عرضه. فمثلا كان أفلاطون فى أسلوبه فيلسوفا ؛ وكان أرسطو علميا مجهدا ؛ وكان شيشرون رشيقا . أما أسلوب مكيافيللى فهو وحده الأسلوب السياسى بالمعنى الصحيح . فيه البساطة وفيه البيان ؛ ويمتاز بالايجاز والمرونة والالتواء وما الى ذلك من الأمور التى تعتبر من أهم خصائص اللغة السياسية . ولن يجد رجل الدولة خيرا من أسلوب مكيافللى يصطنعه فى محادثاته وكتاباته . وليس أبلغ فى الدلالة على ذلك من أن المفكرين المحدثين مازالوا يتكلمون بلغة مكيافيللى ، ويرددون بلهجته ؛ ويتصرفون فى ضوء تعاليمه ووصاياه . وهذه ناحية من نواحى عظمة مكيافيللى .

ويجمع النقاد على أن مكيافيللى أبدى فى بحوثه مقدرة فائقة ؛ وقوة فى الرأى ؛ ودقة فى التحليل فاق بها مفكرى عصره وارتفع عن المستوى

الطبيعى للتفكير حتى القرن الثامن عشر . فلا يجد الباحث فى كتبه مجرد مناقشات خفيفة الوزن أو جدلا دينيا ونظريا شأن بحوث العصور الوسطى ؛ ولكنه يجد دراسة تحليلية تدل على ذهنية موضوعية .

وغنى عن البيان أن هذه الخصائص وما اليها جعلت من مكيافيللى صاحب مدرسة جديدة فى تاريخ علم السياسة . وجعلت من فلسفته مركزا لحركة فكرية فى الفلسفة السياسية والاجتماعية لأنها تمثل نقطة تحول من عقم التفكير التيولوجى فى العصور الوسطى الى النظريات التقدمية فى العصور الحديثة .

ثانيا — اليوتوبيا الاجتماعية

شاهد القرن السادس عشر لونا جديدا من ألوان التفكير الاجتماعى وهو التفكير الخيالى الذى يرمى الى غايات اصلاحية فى مختلف الميادين ؛ وهو تفكير ينزع الى بيان ما ينبغى أن تكون عليه النظم الاجتماعية وليس الى شرح ما هو كائن لأن الغايات التى يرمى اليها أصحاب هذا التفكير هى غايات عملية وليست علمية .

غير أن المفكرين لم يستطيعوا الاعلان صراحة عن آرائهم خشية مصادرة بحوثهم أو وقوعهم تحت طائلة العقاب . فاستعاروا لبحوثهم شخصيات خرافية تعبر عما يجول فى خاطرهم من اتجاهات ونزعات .

ولذلك حفل ذلك القرن بجانب ما حفل به من حركات نقدية وتيارات حرة ببحوث خيالية تنطوى على نظريات وأفكار لها مرام بعيدة فى ميدان السياسة وشئون الاجتماع . ومعظم هذه البحوث يدور حول أفكار اشتراكية وشيوعية ويرمى الى استقرار نظم الحكم وقيام حكومات صالحة تحل محل النظم الديكتاتورية والملكيات الاستبدادية التى تربعت على عروش القوميات الناشئة .

وقد استمدت هذه البحوث دعائمها من الأفكار الشيوعية والاشتراكية التى جاءت بها المسيحية فى عصورها الأولى . وقد سبق

أن أشرنا الى أن الآباء الأول دعوا الى الحرية والمساواة واحتقار الثروات ونادوا بوجوب التنـــازل عنها ودعوا الأغنياء الى توزيع الفائض عن كفايتهم على الفقراء والمعوزين .

فعادت هذه الأفكار الى الظهور بصورة واضحة وانتشرت بشكل واسع النطاق مع ما أثارته حركة الاصلاح الدينى من مبادىء تؤيد ذلك وقد كان للحملة العنيفة التى قام بها رجال الدين على الكنيسة وأموالها وأملاكها وأوقافها أثر كبير فى رواج الأفكار الاشتراكية والشيوعية وفى عودة الجدل الفلسفى والدينى حول « ظاهرة الملكية » واعتبارها أساس الفوضى والاضطرابات التى حفلت بها المجتمعات السياسية .

ولذلك كانت معظم البحوث « اليوتوبية »(1) التى كتبت فى القرنين السادس والسابع عشر تدور حول الغاء الملكية الفردية ووضع نظم أخرى تحقق المساواة والعدالة الاجتماعية وترمى الى توزيع الثروات وأدوات الانتاج ومواد الاستهلاك توزيعا مقبولا يكفى سد حاجات المواطنين ويقضى على أسباب الحسد الاجتماعى بينهم .

وأول بحث منظم وضع فى هذا الصدد هو كتاب العلامة الانجليزى « توماس مور « Thomas Morus » » الذى كان مستشارا لملك انجلترا فى أوائل القرن الســادس عشر . كتبه باللاتينية عام ١٥١٦ وعنــوانه « نظام جمهــورية جزيرة يوتوبيا الجــديدة » انتقد فى ثناياه الفوضى الأخلاقية الموجودة وأرجعها الى عدم المساواة وعدم تحقيق العــدالة وهذه بدورها ترجع الى نظام الملكية الفردية الفاســد . ولذلك نراه يحمل فى بحثه حملات بليغة لتقويض هذا النظام واحلال نظم شيوعية محله . ويرى فى الشيوعية تدبيرا اقتصاديا يقيل المجتمعات من عثرتها المادية والأخلاقية ؛ ويبقى على ما فيها من معنويات مهددة بالانهيار فى ظل نظام الملكية الفردية الذى يزداد على ممر العصور حدة ومرارة ؛ وتتسع فى ظله هوة الشقاق بين مختلف الطبقات فى المجتمع الواحد . وهو لا يقر الا الشيوع فى وسائل التملك ولا يقره فى ميدان الأسرة أى

(1) كلمة يوتوبيا مشتقة من كلمتين يونانيتين معناها لا يوجد فى أى مكان .

فى النساء والأولاد . وتحقيقا لأهـدافه الشـيوعية نراه يضـع نظاما اقتصـاديا وسياسيا دقيقا لرعاية المصـالح الحيوية فى الجزيرة التى يصورها . وهذه النظم تدلنا على أنه يرمى الى بنـاء دولة فاضلة على غرار جمهـورية أفلاطون ؛ دولة تسـودها الفضـيلة وتتحقق فيهـا المساواة الكاملة ويحكمها العقلاء والكبراء . وهذه كلها أمور تتنافى مع طبائع الأشياء ولا يمكن تحقيقها فى واقع الأمر .

ومن البحوث الهامة التى وضعت فى هذا الصـدد كتاب عنوانه « مدينة الشمس »(١) لمفكر ايطالى اسمه « كمبانلا « Campanella » (١٥٦٨ ــ ١٦٣٩) تخيل فيه مـدينة فاضلة اكتشفها ملاح من أهل جنوة يعيش فيها الناس عيشة هادئة جميلة ويحكمهم ملك عادل يقيمه الشعب ويسمى « الشمس » . ويعـاونه ثلاثة وزراءهم . وزير القوة « La Force » » ويستعين به فى أمـور الحرب والسياسـة ؛ ووزير الحكمة « « La Sagesse » »وهو الذى يشرف على شـئون التربية والتعليم والفنون وما اليها ؛ والوزير الثالث يسمى « « L'Amour » ويشرف على الشئون الأسرية وتنظيم العلاقات بين المواطنين .وبجانب الهيئة التنفيذية توجد جمعيتان تشريعيتان احداهما تتألف من رجـال الدين ولها سلطة التشريع ؛ والثانية تتألف من جمهـور الشعب ولها الفصل فى أمور السلم والحرب واقرار القوانين . أى أن كامبانلا يريد تنظيم المجتمع السياسى وفقا لأصول العلم والفلسفة ؛ ويلقى بمقاليد الأمور الى الأيدى النزيهة التى وصلت الى أقصى غايات العلم والفلسفة فهى الجـديرة بأن تقوم بالسلطة فى المجتمع ؛ وهى البصـيرة بشئونه وغاياته . وهى الأمينة على تحقيق أهدافه وأمانيه .

فى هذه المدينة يعيش الأفراد متآخين تظلهم الفضيلة والعـدالة . لايملكون شيئا خاصا ولا ينسبون الى أسر معينة . ورأى المؤلف أن تنظم العلاقات الجنسية بين النساء والرجال على الاعتبارات الفسيولوجية

---

(1) Civilis Solis (La cité du Soleil.)

لكى تحصل الدولة على مواطنين أصحاء . ويقترب المؤلف فى هذه النظرية من نظرية أفلاطون عن شروط الكفاءة فى التزاوج وعن ضرورة اشراف الدولة على « ظاهرة تحديد النسل » لتوفره على قدر حاجة الدولة .

وأشاد كامبانلا بفضل العمل الانسانى ونعى على هؤلاء الذين يأكلون من عمل غيرهم ؛ فهؤلاء فى الدولة أشبه بالعقيمات اللاتى لاينجبن أنسالا . فيجب اذن أن يكلف كل مواطن بالعمل الذى يناسب استعداده ؛ لأن العمل فضيلة انسانية ولا يجب أن تنظر فى هذا الصدد الى مقامات الرجال ودرجاتهم الاجتماعية ؛ فهذه انما تحددها أعمالهم وما يقومون به من خدمات فى سبيل مواطنيهم . ونادى كذلك بضرورة توزيع الانتاج لكل على حسب مساهمته فى العمل الاجتماعى . ومتى كان العمل مفروضا على كل مواطن ؛ والانتاج موزعا بحث يكفل اسعاد كل مواطن ؛ انتفت فى المجتمع غرائز الأنانية وحب الأثرة وقوى التضامن المادى والروحى بين أعضائه . ومتى اطمأن المواطنون الى تحصيل أرزاقهم وتوفر لهم ما أرادوه ؛ انصرفت جهودهم الى تحصيل العلم والمعارف والى التفلسف والمساهمة بنصيب فعال فى الشئون السياسية والاجتماعية بالاجمال .

وهناك بحث ثالث فى ميدان الدراسات الاجتماعية الخيالية كتبه الفيلسوف الانجليزى «فرانسيس بيكون « F. Bacon » (١٥٦١—١٦٦٦) عنوانه « أطلانطس الجديدة « The new Atlantis » » أو « مدينة العلم الفاضلة » ويبدو أن بيكون وقد استولت عليه الفلسفة ؛ أخذ يفكر فى مصير الانسانية وفى شئون الحياة الاجتماعية ؛ وهو الذى لمس ما فيها من شرور وظلم وتنكر لأصحاب العلم والفضل . فأخذ يصور لنا النظام بالذات الذى يجب أن يسود المجتمع السياسى فى البحث المشار اليه وكان من الطبيعى أن ينحو فيه نحو أفلاطون فى جمهوريته ؛ والفارابى فى مدينته الفاضلة ، وكامبانلا فى مدينة الشمس . يتخيل بيكون أن جزيرته المثالية تنتج جميع ما تحتاج اليه وتستهلك كل انتاجها . فليست

اذن بحاجة الى التجارة والتنافس مع غيرها وبذلك تتقى أهم أسباب الحروب والنزاع . ويسيطر على هذه المدينة الفاضلة حكومة من العلماء ومن رجال الفن والهندسة والطب والكيمياء والنبات وعلماء الاقتصاد والاجتماع والفلاسفة . وهؤلاء يجتمعون فى برلمان يتشاورون فيما بينهم لاختيار أفضل الوسائل التى ينبغى الالتجاء اليها لتحقيق سعادة الأفراد. وهذا لا يتأتى الا اذا أعمل كل منهم عقله فى كشف أسرار الطبيعة والوصول الى طائفة من القوانين التى من شأنها أن توسع نطاق مملكة الانسان على العالم الطبيعى والاجتماعى . ويجب أن تقوم المحبة بين المواطنين مقام الحسد والتنابذ ويحل العرف بينهم محل القانون : يعيش ضعيفهم فى كنف قويهم ؛ وفقيرهم فى رحمة غنيهم ؛ وجاهلهم فى رعاية عالمهم ؛ وكهولهم فى حماية شبيبتهم . هكذا يريدهم « بيكون » . فليس أدعى الى الطبيعة الانسانية من استقرار النظام والأمن والسلام فى ظل العلم والفن .

ويجدر بنا أن نشير كذلك الى بحث رابع كتبه المفكر الفرنسى « فنلون Fénélon » (١٦١٥ ــ ١٧٥١) عنوانه « مخاطرات تلماك » (١) وهو نوع من اليوتوبيا السياسية كتبه صاحبه فى صورة الشعر المنثور وتحمل هذه الأشعار فى طياتها نقدا لاذعا للنظم التى كانت سائدة فى عهد لويس الرابع عشر . وقد تخيل المؤلف مجتمعا سياسيا جديدا على غرار جمهورية أفلاطون وكامبانلا واعتبره مثلا أعلى للدولة الفاضلة . وناقش فى دراساته كثيرا من المبادىء السياسية والاعتبارات الاشتراكية وحمل على الملكية وما يلحقها من المفاسد والمظالم .

هذه صورة شيقة من بحوث فى الفلسفة الاجتماعية الخيالية. وسميت كذلك لأنها ترسم لنا لوحات فنية بديعة لمجتمعات مثالية يحكمها العلم والفلسفة ؛ وتقوم النظم فيها على أفكار شخصية وتصورات لا سبيل الى تحقيقها . ويبدو أن أصحاب هذه البحوث كانوا مزودين بأفكار سابقة عما ينبغى أن تكون عليه النظم ؛ فوضعوها وضعا بدون أن

(1) Fénélon ; Les Aventures de Télémaque.

يمهدوا لبحوثهم بدراسة وصفية تحليلية لحقائق التـاريخ وشـئون الاجتماع . ولذلك جاءت آراؤهم بعيدة عن حقائق الأمور وغريبة عن أذهان المواطنين . فلم تستسغها عقول المجتمعات ولم تقع من الشعوب موقع القبول والاستحسان . ويبدو كذلك أن أصحاب هذه البحوث من المفكرين المصلحين الداعين الى اصلاح المعتل من الشئون والراغبين فى ارساء النظم الاجتماعية على أسس أكثر مشروعية وعـدالة وأكثر تحقيقا لرغبات الشعوب وأمانيها . ويبدو أن الظروف السياسية القائمة وقتئذ لم تكفـل لهم حرية الكتـابة والتأليف والنشر فلم يجرؤا على الاعلان عن آرائهم فى الاصلاح جهرا ولجأوا الى التعبير عنها فى صور قصصية خيالية وعن لسان أشخاص لا وجود لهم .

غير أن هذه البحوث رغم ما تصوره من نظم لا سبيل الى تحقيقها فى واقع الأمر ، تتضـمن فى ثنـاياها نقـدا لاذعا للنظم السياسـية والاجتماعية القائمة ، وتحاول أن تكشف عما تنطوى عليه من ظلامات صارخة واعتداءات على حقوق الانسان فى الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية .

ونستطيع أن نقول بصدد أصـحاب هذه البحوث اليوتوبية انهم مفكرون مصلحون سبقوا عصرهم فى التعبير عن أمانى الشعوب المغلوبة على أمرها سياسيا واقتصاديا .

وتدلنا النماذج التى أشرنا اليها من وجهة النظر العامة،على أن علم الاجتماع لم يتقدم الى الأمام فى صدر العصر الحديث بل نكص على أعقابه حتى بدا فى الصورة التى رسمها فلاسـفة اليونان الأول مثل أفلاطون .

هذا ، وقد عادت الأفكار الاشـتراكية والشيوعية التى تضمنتها هذه البحوث الى الظهور بعد ذلك بقرنين من الزمان تقريبا ولكن بصورة علمية صحيحة قائمة على التحليل المـادى لحقائق التـاريخ وشئون الاجتماع . وقد كان القرن التاسع عشر هو فاتحة عهد العـالم بهذا النوع من الاشتراكية العلمية الصحيحة .

الفصل الثامن

المدارس الفلسفية الممهدة لظهور علم الاجتماع

اتضح لنا من الفصلين السابقين أن ابن خلدون هو أول مفكر قرر بصفة علمية حاسمة ضرورة قيـام علم الاجتمـاع . وهو الذى حدد موضوعه ومنهجه وعالج مسائله على النحو الذى أشرنا اليه . غير أن بحوثه لم تتح لها فرص الذيوع والانتشار وظلت فى طى النسيان الى حين . فأهمل علم الاجتماع من بعده وتعثرت الدراسات الاجتمـاعية ولم تتقدم فى صدر العصور الحديثة كما رأينا فى الفصل السابق وكان علينا أن ننتظر حتى القرن التاسع عشر عندما قرر الفيلسوف الفرنسى « أوجست كونت » ضرورة قيام علم الاجتماع وظن أنه أول من فطن اليه وتنبه الى ضرورة نشأته .

غير أن الدراسات والبحوث الاجتماعية شهدت فيما بين ابن خلدون وأوجيست كونت تطورا ملحوظا . اذ عكف على الكتابة فيها طوائف من العلماء يمثلون مختلف المدارس الفلسفية التى ظهرت فى عصـور الانتقال العلمى من عقم القرون الوسـطى الى العصر الحديث . واذا استثنينا من هذه المدارس « أصحاب البحوث الاجتماعية اليوتوبية » الذين تكلمنا عنهم فى الفصل السـابق ، فان المدارس الأخرى تعتبر ممهدة لظهور علم الاجتماع بصفة جدية ، فقد خدم أصحابها ميدان الدراسات الاجتماعية خدمة جليلة لا تقل فى شأنها عما قدمه أرسطو وابن خلدون . ولذلك تعتبر هذه المدارس من وجهة النظر العامة،المقدمة العلمية الحقيقية لقيام علم الاجتماع المعاصر . وأبعد هذه المدارس أثرا ، وأقواها شأنا ، وأجدرها بالذكر والتنويه ما يأتى :

١ ــ أصحاب فلسفة التعاقد الاجتماعى (الفلسفة السياسية) .

٢ ــ أصحاب فلسفة القانون

٣ ــ أصحاب فلسفة التاريخ

٤ ــ أصحاب فلسفة الاقتصاد والاحصاء .

٥ ــ أصحاب النظريات والاتجاهات الاشتراكية العلمية .

أولا — نظريات التعاقد الاجتماعى (الفلسفة السياسية) :

فى نهاية القرن السادس عشر أخذت الدول القومية فى النشأة والتكوين ، وأخذت النظرية القومية تحل محل النظرية الامبراطورية ، وأخذت نظرية التوازن بين الدول المتعددة تحل محل نظرية التركيز أو التوحيد السياسى . وقد أعطت هذه الظواهر السياسية الفرص لظهور الملكيات القوية التى أصبحت مصدرا للسلطة والتشريع . غير أن بعض هذه الملكيات جنح الى الاستبداد بينما ظل البعض الآخر يمارس حكما مستنيرا . فكان من الطبيعى أن تقوم مساجلات سياسية حول منشأ السلطة فى المجتمع . ومن ثم ظهرت النظريات التى تناقش فلسفة الدولة : فى نشأتها وفى طبيعتها وفى وظيفتها وفى حقوقها والتزاماتها قبل الدول الأخرى . وكان من الطبيعى أن يدرس الفلاسفة السياسيون أصل الاجتماع الانسانى وتطوره وغاياته كمقدمة لدراسة فلسفة الدولة . وكانت أول النظريات الاجتماعية ظهورا فى هذا الميدان هى نظريات « التعاقد الاجتماعى » التى حمل لواءها الفيلسوفان الانجليزيان « هوبز ولوك » ثم بعد ذلك الفيلسوف الفرنسى « روسو » .

كان هوبز « Hobbes ١٥٨٨ — ١٦٧٩ » نصيرا للملكية المستبدة فوضع فلسفته الاجتماعية فى خدمة هذا النظام ومحاولة تبريره . وكان مادى النزعة أنانيا يعتبر الذات أو الأناهى المحور الذى تدور حوله كافة الاعتبارات المتعلقة بالسياسة والاقتصاد وشئون الاجتماع . أى أنه يعتبر الفرد دعامة التشريع ، والمصلحة الفردية هى الغاية من النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . وهذا ما يذهب اليه بصدد تفسير جميع النظم الاجتماعية من سياسية واقتصادية وأخلاقية . فان هذه النظم تنتهى فى آخر تحليلها الى عوامل أنانية تعود على الفرد باللذة وتبعد عنه الألم .

وفى ضوء هذه الاعتبارات ، يرى هوبز أن أساس التعامل الاجتماعى هو الخوف المشترك بين الأفراد على مصالحهم الذاتية . لأن الأنانية

والفردية هى الوازع الذى يدفع الانسان الى تحصيل أكثر ما يمكن تحصيله من الماديات . وهذه حالة يخشى منها على بقاء المجتمع ودوام استقراره لأنه سيقع بين براثن الأنانية التى تتقاذفه من كل جانب . وهذه هى حالة الفطرة التى مرت بها الانسانية الأولى ، كان الانسان فيها ذئبا لأخيه الانسان ويعتدى فيها القوى على الضعيف وينكل به . ولما كان الأفراد لا يعرفون حدودا لشهواتهم أصبحت حالة الفطرة هذه نزاعا دائما وحربا مستمرة . وهى حالة لا تعرف العدل والظلم ولا تعرف الحق والواجب ، وأهم خصائصها الشهوة والخديعة والقوة (١) .

غير أن حالة هذا شأنها تتعارض مع مبدأ حب البقاء ولا يمكن أن تستمر الى مالا نهاية . ولما كان كل واحد حريصا على تحقيق مصالحه الخاصة تولدت لدى الجميع ضرورة التعاقد والاتفاق على المصالح المشتركة وعدم التنافس الا فى الحدود المطلوبة . فلولا خوف الناس لما ظهرت فكرة التعاقد التى كانت أحسن وسيلة من وسائل استقرار الحياة . فالخوف هو اذن أساس التعاقد ، والخضوع للعقد مرده خوف الناس بعضهم من بعض ، والخوف المشترك هو أيضا أساس القيام بالواجبات والالتزامات وتأدية الحقوق المفروضة (٢) .

فالانسانية اذن لم تخرج من حالة الفطرة والفوضى ولم تنتقل الى الحياة المدنية الا عن طريق التعاقد ، الذى بمقتضاه تنازل الأفراد (فرادى أو جماعات) عن جميع حقوقهم لشخص واحد ألقوا اليه بمقاليد الأمور ووكلوا اليه أمر السهر على رعاية حقوقهم وصون أرواحهم وحفظ كيانهم . وبذلك أصبح هذا الشخص هو الرئيس الأعلى للجماعة المنظمة وهو صاحب السيادة وكلمته هى القانون ، وهو ما اصطلح الناس على تسميته « بالملك » . فسلطة الملك اذن مشتقة من اتفاق رعاياه فى أول الأمر . ووظيفته أن يرأس حكومة تسهرعلىتحقيق خير المواطنين الذين تعاقدوا معه ، والعمل على توازن الميول الذاتية مع الميول الغيرية . ولما كان هذا الشخص لا يمثل طرفا فى التعاقد فانه

---

١ و ٢ هذه الحقائق مستخلصة من أفكار هوبز فى كتابه « Leviathan »

يفعل ما يشـــاء دون حســـاب وله أن يحكم حكما مطلقا ، ولا يمكن للأفراد أن يسلبوه سلطته ما داموا قد منحوه اياها فى بادىء الأمر . ويعتبر الفرد الثائر على هذه السلطة المطلقة عاملا على انحلال الجماعة ومتبرما بالعقد وناكثا للعهد الذى قطعه على نفسه . ومن ثم فللجماعة الحق فى أن تقصيه وتبتره . وهذه الفكرة تنطوى على معنى خطير وهو انكار حق الفرد فى المقاومة أو الثورة حتى ولو كان الحاكم مستبدا .

وخلاصة القول فيما ذهب اليه هوبز هى أن الدولة أو المجتمـــع السياسى عبارة عن تكوين صناعى بمقتضى تعاقد ارادى لجأ اليه الأفراد رغبة منهم فى الأمن والسلام وحب البقاء . فهو لم ينشأ تلقائيا ولكنه نشأ عن قصد وروية . والنظم التى يصطلح عليها المجتمـــع عبارة عن مجموعة من القوانين تقررها الحكومة ويلتزم الأفراد بطاعتها لسبب واحد وهو أنها تحقق أنانية الفرد . فالخير والشر الاجتمـــاعى يمكن تعريفهما فى مذهبه بأن الخير ما يجلب لذة ، والشر ما يجلب ألما ، وهما فى الوقت نفسه أمران تحددهما الحكومة . والطاعة لهـــذه الحكومة المطلقة واجبة لأن أوامرها هى المستوى أو المعيار الذى يقاس به خير الناس وشرهم .

وجاء « لوك » Locke (١٦٣٢ — ١٧٠٤) بعد هوبز . وحدث فى زمانه أن قام البرلمان الانجليزى بثورته المعروفة عام ١٦٨٨ . فوضع « لوك » نظريته فى التعاقد الاجتماعى يفند فيها مزاعم « هوبز » ويحاول أن يبرر الثورة السياسية التى تهدف الى اقامة الحكم الديمقراطى . ومن ثم كان كتابه عن « الحكومة المدنية » ضرورة سياسية لايجـــاد نظرية تبرر الأمر الواقع وتشيد بفضله ، وكان يتضمن دفاعا حارا عن ثورة عـــام ١٦٨٨ التى أقصـــت أسرة ستيوارت المستبدة عن العرش الانجليزى .

ويختلف لوك عن هوبز فى نقطتين هامتين : وصف حالة الفطرة ، وصيغة التعاقد .

وفيما يتعلق بحالة الفطرة فقد اعترف « لوك » بوجودها على أنها حقيقة تاريخية ، بيد أنه لم يصورها بالصورة القاتمة التى وصفها هوبز . وكانت هذه الحالة تجرى على أصول القانون الطبيعى . فهى وان لم تكن منظمة بالقوانين المدنية والسياسية ، ليست خلوا من النظام على الاطلاق لأن للانسان حقوقا لا يخلقها المجتمع ولكن الفرد يحصل عليها بمجرد ميلاده فى الجماعة الانسانية . وفى هذه الحالة الأفراد أحرار بالطبيعة ومتساوون بالطبيعة وعلاقة كل منهم بالآخر علاقة كائن حر بكائن حر . أى أن لوك يعترف بوجود مجتمع طبيعى عاش الأفراد فى ظله منذ فجر نشأتهم وهذا المجتمع الطبيعى أسبق وجودا من المجتمع المدنى أو السياسى . ويوجد كذلك قانون طبيعى أسبق وجودا من القانون المدنى أو الوضعى (١) .

غير أن اشتباك المصالح وتعقد مستلزمات الحياة الاجتماعية وعدم وجود رئيس غير متحيز يطبق بدقة قواعد القانون الطبيعى ، دفعهم الى الايمان بضرورة قيام سلطة عليا وظيفتها اقامة العدل بينهم وتنظيم حريتهم التى يتمتعون بها فى حالة الفطرة . ومن ثم اصطلحوا على التعاقد بمقتضى عقد اجتماعى على حصر السلطة فى شخص واحد أو بضعة أشخاص يمثلون المجتمع كله . ويجب أن ينص فى الميثاق على أن هذا الشخص طرف فى التعاقد لكى يلتزم باحترام نصوص العقد ويسهر على تنفيذها بدقة . وفى مقابل ذلك يلتزم له الأفراد بالطاعة ، والعقد لا يدوم الا بدوام محافظة كل من الطرفين على تنفيذ تعهداته والوفاء بالتزاماته . واذا قصر أحد الطرفين فى التنفيذ أصبح الطرف الآخر فى حل من التزاماته . « وذلك على عكس ما ذهب اليه هوبز » .

هذا ، وقد بلغت نظريات التعاقد أقوى صورها وأدق مراحلها بفضل ما أسبغه عليها الفيلسوف الفرنسى « روسو Rousseau » من دقة فى الصياغة وعمق فى التحليل . فقد اعتنق فكرة فلسفية تدور حولها كل فلسفته الاجتماعية والسياسية والتربوية . وهذه الفكرة ملخصها

(1) Locke ; An Essay Concerning the Civil Government.

أن الحالة الطبيعية أو الاجتماع الطبيعى الذى نشأ فى ظله الانسان الأول كان أسعد حياة ، وأن التطور والتقدم هو الذى أفسد طبائع الأفراد وسبب شقاءهم وأقام بينهم الفروق وأدى بهم الى عدم التساوى مع أن الطبيعة خلقتهم أحرارا . وأول ظاهرة أدت الى عدم التساوى هى اكتشاف فائدة الزراعة اذ تبع هذه الظواهر حيازة الأراضى والتهافت على تقسيمها وقيام الخلافات والمشاكل حول الحدود والمساقى وموارد المياه . ومن هنا بدأ التفاوت بين الأفراد . وكلما قطعت الانسانية مرحلة فى التطور والرقى ازدادت أسباب التفاوت بين الأفراد وقوى التنافس والتنابذ بينهم . أى أن روسو أرجع جميع مظاهر الفساد الى قيام « ظاهرة الملكية » لأن هذه الظاهرة تتعارض مع النظام الطبيعى . وقد أحدثت هذه الصيحة هزة عنيفة فى المجتمع الأوربى وكانت نذيرا بيقظة الآراء الاشتراكية والشيوعية الحديثة (١) .

ولكن لما كان الانسان سعيدا فى حالته الطبيعية الأولى ، وأن مظاهر الرقى الاجتماعى هى التى سببت شقاوته ، فهل من الممكن القضاء على الحضارة وفض الاجتماع الانسانى المنظم والعودة الى النظام الاجتماعى الأول ؟

يقول روسو : ان الاجتماع أصبح ضروريا ولا يمكن بحال القضاء على ما استحدثه الاجتماع الانسانى من ضروب الحضارة والتمدين . وكل ما فى وسعنا هو العمل على اصلاح عيوبه والقضاء على مفاسده . وهذا لا يتأتى الا بالتنظيم السياسى واقامة الحكم الصالح .

وقد وجد الأفراد أن أفضل وسيلة تتيح لهم اصلاح هذه الحالة الفاسدة هى أن يتعاقدوا بمقتضى ميثاق اجتماعى . بحيث ينزل كل فرد عن جزء من حقوقه الشخصية للمجموع (لا لشخص معين أو بضعة أشخاص) . ووظيفة هذا التعاقد هى حماية مصالح المتعاقدين بواسطة القوة الجمعية فتتحقق بذلك المساواة بين الجميع وتصبح ارادة المجموع

(1) Rousseau ; Discours Sur L'Iné-galitédes Conditions...

نافذة ، وبمعنى آخر تصبح الأمة كلها هى صاحبة السيادة والسلطان . ويتخذ كل فرد لقب مواطن نظير اشتركه فى السلطة

هذه هى أشهر نظريات التعاقد الاجتمــاعى . وهى جميعا تتفق فى بحث حقيقتين هامتين :

الحقيقة الأولى ، مؤداها وجود حالة فطرية سابقة على الوجود أو التنظيم الاجتماعى .

والحقيقة الثانية ، مؤداها اتفاق الأفراد على « تعاقد اجتماعى » قصدوا اليه عن ارادة وروية ، وذلك للخروج من حالة الفطرة السابقة الى حالة التنظيم السياسى والاجتماعى .

غير أن القائلين بهذه النظريات اختلفوا فيما ذهبوا اليه بصدد هاتين الحقيقتين كما أشرنا الى ذلك . فقد اختلفوا فى وصــف حالة الفطرة ، واختلفوا أيضا فى صيغة التعاقد ومحاولة تبريره . واختلفوا كذلك فى طبيعة التعاقد وحقيقته . فذهب بعضهم الى أنه حدث تاريخيا وتحقق فى واقع الأمر « هوبز ومدرسته » ، وذهب البعض الآخر « روسو ومدرسته » الى أنه حالة افتراضية لابد من تصورها لتبرير قيام المجتمع السياسى .

ومهما يكن من شأن هذه النظريات فانها لا تتفق مع طبيعة الحقائق الاجتماعية للأسباب الآتية :

١ ــ من الخطأ البالغ التســليم بصحة ما يقوله أصــحاب هــذه النظريات من أن الاجتماع الانسانى وما ينطوى عليه من نظم سياسية ودينية وأخلاقية نتيجة عقد ادارى . وذلك لأن الحياة الاجتماعية نشأت تلقائيا والتنظيم السياسى قديم قدم هذه الحياة . فالقول بأن الانسان كان يعيش عيشــة فطــرية منعزلة فى وقت من الأوقات وأنه تعاقد مع آخرين لتنظيم هذه الحياة قول فاسد ومردود ، لأن الانســان كائن

اجتماعى منذ نشأته الأولى ومنذ ولادته فى هذه الحيـــاة . وليس من الممكن تصور الانسان الا فى جماعة مهما كانت ضيقة النطاق . وهذا ماسبق أن قرره أرسطو من أن الانسان بطبيعته كائن اجتماعى . فالطبيعة على هذا النحو هى التى تدفع الانسان بصفة غريزية الى الاجتمـــاع السياسى . وبذلك لا تعتبر الدولة مركبا صناعيا من عمـــل الأفراد أو تكوينا صناعيا واراديا قصد اليه الأفراد عن تفكير وروية ، ولكنها من عمل الطبيعة وهى ثمرة من ثمرات التطور التاريخى . بمعنى أنها بدأت تلقائيا فى صورة ما ثم تطورت طبقا لقوانين التطور السياسى وخضعت لعوامل متعددة يمكن الكشف عنها بدراسة مقومات كل دولة وتحليل العناصر الفعالة فى ماضيها وحاضرها .

٢ ـــ ان منطق أصحاب التعـــاقد يؤدى الى القول بأن مســـتقبل الاجتماع الانسانى متعلق بمشيئة أفراده ، وأنه مهـــدد بالنكوص الى الوراء فى أى وقت شاء له الأفراد ذلك . وغنى عن البيان أن هذه أفكار فطرية ساذجة فالانسان وجد خاضعا للتنظيم الاجتماعى والسياسى أراد أم لم يرد ، شاء أم لم يشأ . ووجوده مبنى على الطبيعة ، واجتمـــاعه ببنى جنسه نشأ تلقائيا بدافع الاستعدادات والغرائز والميول المزودة بها الطبيعة الانسانية ، ولم يقم هذا الاجتماع على أساس فكرة التعاقد أو الاتفاق .

٤ ـــ ان قيام التعاقد يتطلب بصفة أساسية قيام المساواة وتحققها قبلا . فكيف يمكننا تصور هذه المساواة فى حالة الحرب والفوضى التى يصف بها فلاسفة التعاقد الحالة الفطرية ، لأن حالة التقاتل هذه يسودها منطق القوة وتنعدم فيها المساواة الضرورية للاصـــطلاح على العقد المزعوم .

٤ ـــ لا يمكننا أن نتصور حدوث التعاقد الاجتماعى الا اذا كان الاجتماع الانسانى قد وصل الى حالة عقلية وثقافية يستطيع الأفراد بفضلها أن يدركوا معانى النظام والحق والواجب والالزام والتعاقد وما الى ذلك من التصورات القانونية والفلسفية التى تدل على فهم راق

لحقائق الأمور . وأظن أن هذه الاعتبارات لا تستقيم مع ما ذهب اليه أنصار التعاقد من أن الاجتماع الانسانى كان ، عند قيام التعاقد ، فى حالة من الاضطراب والفوضى تتقاذفه الأنانية وتحكمه القوة الغاشمة وتسيره النزعات البهيمية التى لا تعرف الهوادة والاعتدال.وهذا يدلنا على مبلغ ما تورط فيه أصحاب التعاقد من تناقض ومبلغ ما وقعوا فيه من مغالطات لا تخفى .

٥ ــ فكرة التعاقد فى ذاتها فكرة غير صحيحة منطقيا ، لأن فكرة العقد الملزم لا توجد الا حيث توجد سلطة شخصية قضائية أو على الأقل لا توجد الا فى هيئة اجتماعية لها نوع من الالزام الأخلاقى على أفرادها . فتدعوهم وتنظمهم وتفرض رقابتها عليهم . وتعمل من جهة أخرى على صيانة العقود وحمايتها من عيث الخارجين على ما تفرضه من التزامات . فكيف يمكننا أن نتصور أن يكون التعاقد ، الذى يحتاج فى حمايته والسهر على تنفيذ نصوصه الى سلطة ملزمة ، سببا فى نشأة هذه السلطة نفسها .

٦ ــ وفوق كل ما تقدم من اعتراضات ، نستطيع أن نقول ان نظريات التعاقد ليس لها سند تاريخى . وليس لدينا من الأدلة المادية والوثائق التاريخية ما يثبت حقا قيام مثل هذا التعاقد .

وفى ضوء هذه الاعتراضات نستطيع أن نقول ان نظريات التعاقد لم تقو على تفسير نشأة أصل الاجتماع الانسانى وقيام السلطة السياسية تفسيرا يطمئن اليه الباحثون . فقد ثبت لنا أنها عبارة عن تصورات خيالية وآراء شخصية تقوم على افتراضات تعوزها الأدلة المادية والتاريخية .

ومهما يكن من شأنها فقد خدمت البحث الاجتماعى خدمة جليلة لأنها خلصت الأفكار الاجتماعية من تيولوجيا العصور الوسطى ، أى من التفسيرات والآراء الدينية التى كان يذهب اليها مفكرو العصور الوسطى المسيحية بصدد تفسير شئون المجتمع . وقدمت هذه النظريات لعلماء الاجتماع أصولا هامة فى ميدان البحث الاجتماعى والسياسى .

فقد وجد فيها هؤلاء العلماء المقومات الضرورية للمذهب الفردى الذى يتخذ من الفرد دعامة للتشريع الاقتصادى والسياسى . ووجدوا فيها كذلك المقومات الضرورية لمعظم النظريات والمذاهب السياسية السائدة مثل نظرية السيادة المطلقة ، ونظرية الاستبداد المستنير ، والنظرية الديمقراطية . ولا يزال المفسرون والشراح يجدون فى أقوال «روسو» ما ينهض دليلاً على صحة ما يذهبون اليه بصدد الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية على السواء (وهى الديمقراطية التى تنادى بها المدارس الاشتراكية المعاصرة) . من هذه النواحى وما اليهاخدمت نظريات التعاقد ، وما تنطوى عليه من آراء فى الفلسفة السياسية ،ناحية من نواحى الدراسات الاجتماعية وهى الناحية المتعلقة بأصل الاجتماع الانسانى ونشأة النظم السياسية وتطورها والوظائف التى تؤديها . وبذلك مهدت لظهور علم الاجتماع بصفة عامة وعلم الاجتماع السياسى بصفة خاصة .



ثانيا ـ فلسفة القانون :

عندما نقول فلسفة القانون يتحول التيار الفكرى الى بحوث العلامة الفرنسى منتسكيو (Montesquieu ١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) فهو الذى حمل لواء هذا اللون من الدراسة ، ونظر الى القانون نظرته الى ضرورة تنشأ من طبيعة الاجتماع الانسانى. بمعنى أنه لا يرجع الى أصل قدسى أو مثل دينية وأخلاقية ، ولكنه يرجع الى أصل أرضى وهو المجتمع نفسه . وبذلك يكون « منتسكيو » قد خدم ناحية هامة من نواحى الدراسات الاجتماعية وهى « الاجتماع التشريعى والقضائى » .وضمن بحوثه فى هذا الصدد كتابه الشهير « روح القوانين L'Esprit des Lois ».

وكان منتسكيو واقعيا فى بحوثه ودراساته . لم يقتنع بالبحوث الخيالية والآراء الفطيرة التى أثارها أصحاب نظريات التعاقد الاجتماعى الذين عرضنا لهم فى الفقرة السابقة ، بل اتجه الى الدراسة العلمية

القائمة على الوصف والتحليل فى ظل البحث التاريخى محاولا الوصول الى حقائق الأشياء . فهو اذن ينفرد دون رجال عصره بخاصة جوهرية وهى أنه درس الظواهر السياسية وبعض شئون الاجتماع دراسة موضوعية أى درسها دراسة وصفية تحليلية محاولا الوصول الى الأسباب العميقة الكامنة فى طبيعتها بدون أن يكون مزودا بأفكار سابقة . ولذلك نراه لا يلمس فى بحوثه أفكارا خيالية أو نظريات يعوزها التمحيص ولا تستند الى حقائق تاريخية أو أدلة مادية مثل البحث فى الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعى وأصل الاجتماع الانسانى وما الى ذلك من الأمور ؛ ولكنه وجه مزيد اهتمامه الى دراسة القوانين الوضعية القائمة ؛ وأشكال الحكومات الموجودة ؛ ومظاهر السلطات التى تباشر عملها . وكان يصف ويقارن ويحلل وينتهى الى تقرير الحقائق التى يستخلصها من طبائع الأشياء .

وكان « منتسكيو » يرمى من وراء أبحاثه الى غرضين أساسيين :

أولهما : وضع نظم مقارنة تتفق والحاجات السياسية لمختلف المجتمعات .

وثانيهما : وضع نظريات سياسية وقانونية مقارنة مستخلصة من نتائج دراساته وملاحظاته وتحليله للنظم الموجودة فعلا .

وكانت بحوثه تدور حول فكرة اعتنقها وهى أن المشرع الذى يضع القوانين لا يعمل وفق ارادته وبمقتضى غرضه ولكنه محكوم فى هذا الصدد بأمور خارجة عن ذاته هى التى تحدد طبيعة القوانين الموضوعة . ويرجع منتسكيو هذه العوامل الى ثلاث طوائف وهى :

١ ــ طائفة تتعلق بنظم الحكم وأشكال الحكومات التى تشرع القوانين فى ظلها .

٢ ــ وطائفة ثانية تتعلق بالبيئة والموقع الجغرافى والمناخ ومساحة الدولة وعدد سكانها .

٣ ــ وطائفة ثالثة تتعلق بالظواهر الأجتماعية السائدة كالدين والعادات والتقاليد وطرق المعيشة ومبلغ الثراء .

وبذل قصارى جهده فى كشف أثر هذه العوامل فى القوانين الوضعية والعلاقة التى تربطهما . ومجموعة هذه العلاقات فى نظره تسمى « بروح القوانين » ويبدو أن هذا ما دعاه الى تسمية كتابه بهذا الاسم . ودرس منتسكيو أصل القوانين الوضعية وقرر أن الغاية منها هى تنظيم علاقات الأفراد فى الاجتماع الانسانى وحملهم على ماينبغى أن يكونوا عليه فى معاملاتهم الاجتماعية . لأنهم أحرار بطبيعتهم فلو تركوا وشأنهم لصدرت عنهم أعمال وتصرفات تتعارض مع حريتهم ومع مصالحهم الخاصة ، وتتعارض كذلك مع ما ينبغى أن تكون عليه الحياة الاجتماعية . فالقوانين ضرورية لتهذيب الاستعدادات الطبيعية المغروسة فى الفطر الانسانية .

وبجانب البحوث القانونية درس « منتسكيو » طائفة من الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالبيئة والموقع الجغرافى وقدم بحوثا فى السكان وفى المورفولوجيا الاجتماعية . وغالى فى تقدير الفروق والآثار التى تترتب على هذه الأمور ومبلغ تأثيرها فى النظم الاجتماعية بشكل يؤخذ عليه.

ودرس « ظاهرة الحرب » من الناحية الاجتماعية واعتبرها حالة طبيعية تنشأ بين الدول على عكس ما يدعيه « هوبز » من أنها حالة طبيعية بين الأفراد.ويرى أن هذه الحالة لا تنشأ الا بعد استقرار الأمة واستكمال خصائصها . ومع أنها حالة طبيعية ؛ غير أنه يستنكرها ويعتبرها ظاهرة غير سوية .. فاذا كان الاسترقاق اهدارا لكرامة الفرد وحريته فكذلك الحرب استنكار لحرية الشعوب واهدار لكرامتها . وهو لا يقر الا نوعين من الحروب : ما كان منها بقصد الدفاع عن حق مسلوب ؛ وما كان منها بقصد تنفيذ محالفة قانونية بين دولتين؛ويحمل حملة بليغة على ما دون ذلك من أنواع الحروب الأخرى .

ودرس منتسكيو ظاهرة « المسئولية والجزاء » وحمل حملة شعواء

على أسراف القوانين الجنائية فى عصره . فانه بالرغم من شدة الأحكام فى البلاد الشرقية ، فان الجرائم مازالت فظيعة وكثيرة . فليس من شأن الشدة أن تقلل الجرائم أو تقضى عليها بل بالعكس تنميها وتبعث على الظلم والتحرش . والأحكام الجنائية فى نظره تعطينا صورةواضحة عن حالة البلاد السياسية أكثر مما تصور لنا مقدار أخلاقية الشعب . وفى هذا الصدد يقول « من السهل علينا أن نبرهن على أنه فى جميع البلاد الأوربية تقريبا تزيد العقوبات أو تقل بمقدار ما تتمتع به البلاد من حرية سياسية . فكلما تمتعت بقسط كبير من هذه الحرية خفت حدة التشريعات الجنائية ، وكلما بعدت عن هذه الحرية اشتدت وطأة الجزاءات » . (١)

وعرض منتسكيو فضلا عن ذلك لبحوث أخلاقية ودينيةواقتصادية ولمسائل تتعلق بنظم النقد والضرائب ومشاكل السكان وما اليها . وكان يدرس هذه الظواهر دراسة تاريخية وصفية تحليلية معتمدا على ملاحظاته وخبرته التى استفادها من تجاربه وأسفاره . وقد خدم منتسكيو بهذه البحوث والدراسات ميدان علم الاجتماع . ولا تزال مبادؤه وأحكامه وقضاياه التى وصل اليها فى بحوثه من أهم مقومات الحياة الاجتماعية والسياسية . ولو أحسن منتسكيو ترتيب كتابه « روح القوانين » وخلصه من الصبغة السياسية الغالبة عليه ، لكان هذا الكتاب أول بحث منظم حديث فى الفلسفة الاجتماعية .



ثالثا ــ فلسفة التاريخ :

نظر المفكرون المحدثون الى التاريخ نظرة أوسع نطاقا من النظرة القديمة . فلم يعد التاريخ فى نظرهم مجرد سرد الوقائع وقص الحوادث وتفسيرها وتحليلها ، ولكنه فوق ذلك صورة حية يقرأ فيها المتأمل حوليات الانسانية ودستورها الشامل بعيدا عن تحديدات الزمان والمكان . ويستطيع الباحث أن يلمس فى هذه الصورة المراحل التطورية

(1) Esprit des Loi... L. VI, Chap. IX.

المختلفة التى مرت بها الانسانية ومبلغ تقدمها فى كل مرحلة منها ؛ ومدى الترابط الذى يوجد بين مختلف المراحل ؛ ونصيب النظم الاجتماعية من كل ذلك .

ويبدو أن أصحاب هذا الاتجاه رأو أن السير الرتيب للانسانية لا يمكن أن يكون اعتباطا أو خاضعا للمشيئات الفردية وللأهواء والمصادفات الطبيعية؛ولكنه يسيرنحو غائية عاقلة ووفق قوانين محدودة كامنة فى طبيعة الحوادث والحركات الانسانية ؛ وأن وظيفتهم الكشف عن هذه القوانين . أى أن الهدف الذى ترمى اليه فلسفة التاريخ هو تفسير تاريخ الانسانية ونظمها العمرانية وكشف القوانين العامة التى يخضع لها فى عموميته . ولما كان تاريخ الانسانية هو عبارة عن تاريخ الوجود الاجتماعى والنشاط الاجتماعى فى كل مظهر من مظاهر الحياة؛ أصبحت فلسفة التاريخ عبارة عن دراسة فلسفية للحياة الاجتماعية ومظاهر نشاطها ومراحل تطورها ومبلغ تقدمها ؛ وأصبح الفلاسفة الذين كتبوا فى الميدان من الفلاسفة الممهدين لظهور علم الاجتماع بمعناه الصحيح (١) .

ولا بأس من أن نعرض لأشهر النظريات التى قيلت فى فلسفة التاريخ لنرى مبلغ ما حققته من فضل فى ميدان الدراسات الاجتماعية.

ولعل أول نظرية حديثة تستلفت نظرنا هى نظرية العلامة الايطالى « فيكو «Vico » (١٦٦٨ — ١٧٤٤) الذى أراد الايطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أنشأ علم الاجتماع . وتتلخص نظريته التىعرضها بالتفصيل فى كتابه « العلم الجديد Scienza Nouva » أن تاريخ الانسانية يمثل وحدة حية متماسكة وأن كل الشعوب فى تطورها وتطور مظاهر حياتها الاجتماعية تمر فى ثلاث مراحل متتابعة على التوالى هى:المرحلة الدينية ؛ ثم مرحلة البطولة ؛ ثم المرحلة الانسانية . غير أن هذا التطور لا يسير الى مالا نهاية ولكنه يسير سيرا دائريا ؛ بمعنى أن آخر طور

---

(١) كتب الاستاذ الدكتور عبد العزيز عزت كتابا فى هذا الموضوع عنوانه « فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع » — ١٩٥١ .

من هذه الأطوار يمهد للطور الأول ولكن بشكل أرقى . فمثلا عندما تستقر المجتمعات الانسانية فى المرحلة الاخيرة لا تلبث أن تعود القهقرى الى المرحلة الأولى ولكن بشكل مغاير وبصورة أكثر سموا ولذلك سمى قانونه بقانون « النكوص » « أو الرجوع القهقرى .

« La Loi de Regression (Ricorsi).

ولا يهمنا مناقشة القانون والوقوف على مدى صحته ؛ ولكن الذى يهمنا أن فيكو درس شئون الاجتماع دراسة مفصلة.فعرض لموضوعات فى الاجتماع الدينى واللغوى ودرس مقومات الحضارة ومظاهر الثقافات . وتكلم فى الأسرة والعادات والتقاليد ونظام الملكية . وناقش النظم السياسية وما تنطوى عليه من الحقوق والواجبات والمسائل المتعلقة بالحريات ؛ وما الى ذلك من الموضوعات التى تعتبر من صميم مسائل علم الاجتماع . غير أنه كان مسيرا فى دراساته بالقانون الذى افترضه بصفة مبدئية ووضعه وضعا ثم تعسف فى تطبيقه وحاول أن يجمع من الحقائق التاريخية ما ينهض دليلا على صحته . وهذا اتجاه خاطىء ينافى الروح العلمية الصحيحة . هذا ؛ الى ضعف استقرائه وضعف المصادر التاريخية التى استقى منها مادة بحثه . وبغض النظر عن الانتقادات الموجهة اليه ؛ فهو بفضل ما قدمه من بحوث يعتبر من المفكرين الذى مهدوا لظهور علم الاجتماع بصورة لا يرقى اليها الشك .

ومن فلاسفة التاريخ المعروفين المفكر الفرنسى «فولتير Voltaire »

(١٦٩٤ — ١٧٧٨) درس تاريخ الانسانية وقسمه الى مرحلتين :

١ — مرحلة الفطرة : وهى المرحلة التى عاشها الانسان منذ فجر الانسانية وهى مرحلة لابد من تصورها أو افتراضها لكى نبرر انتقاله الى المرحلة الثانية .

٢ — مرحلة المدنية : وهى المرحلة التى عاشها الانسان فى ظل النظام والقانون وهى مرحلة من عمل الانسان ومن وضعه وتشريعه . لأن الانسان فى نظره مزود بغريزة الجمعية وحب الحياة فى جو اجتماعى.

وهذه الغريزة تدعو الأفراد الى ضرورة تنظيم شئونهم وفق قواعد يصطلحون عليها ويرون فيها ما يحقق وجودهم الاجتماعى . وهذه القواعد قد تكون مكتوبة كالقوانين والتشريعات الوضعية والسياسية وقد تكون غير مكتوبة كالعرف والعادات .

ويهمنا أن فولتير عرض فى ثنايا دراساته بحوثا متعلقة بالأجناس وتفرعها وانشعابها رغم تأخرالدراسات الانتربولوجية فىزمانه.هذا الى جانب ماكتبه فى الشئون السياسية.فقد حمل على نظام الحكم المطلق وندد بنظرية التفويض الالهى المباشر ونظام الاستبداد البرلمانى ، وذم المفاسد الناشئة عن النظام الملكى بالاجمال ، وتكلم فى الحرية السياسية والحريات المدنية . وكتاباته كلها تنطوى على نقد لاذع للنظم الاجتماعية القائمة فى عهده ، ومحاولة تقويضها ، واحلال نظم أخرى أجدى وأنفع .

ويعتبر « جان جاك روسو » من المفكرين الذين وضعوا نظريات فى فلسفة التاريخ . وقد سبق أن ذكرنا فى الفقرة الأولى من هذا الفصل أن فلسفة روسو الاجتماعية تقوم على فكرة أساسية ملخصها أن الانسانية فى فجر قيامها عاشت فى ظل النظام الطبيعى . وكان هذا النظام هو أسعد حالة بالنسبة للانسان الأول . فلما تطورت الانسانية وعرف الأفراد مظاهر التحضر ، تعقدت أمورهم وساءت حالتهم واضطرب تفكيرهم واختلت معاييرهم الخلقية . ووجد الأفراد أن أحسن وسيلة للخروج من هذه الحالة التى تولدت عن العمران البشرى هى أن يتعاقدوا فيما بينهم على أن ينشئوا مجتمعا مدنيا . وينظم روسو مراحل الانتقال فىالأدوار الآتية :

المرحلة الأولى : وهى المرحلة الطبيعية أى مرحلة الحياة الفطرية وهى أسعد حياة عاشها الانسان خاضعا للنظام الطبيعى ومتمتعا بكافة حقوقه الطبيعية لا ينتج شيئا يعتد به ، ولا يملك شيئا ، ولا يخضع لسلطة كائنة ما كانت ، فلا دين ولا دولة ولا أسرة ، يعيش بريا فريدا منعزلا .

المرحلة الثانية : وهى مرحلة الملكية الفردية والانتاج اليدوى بدأها الانسان باكتشاف الزراعة فلمس فائدتها . وبدأ يكون له أسرة، وبدأ يألف الحياة الاجتماعية . ومن ثم أخذت الوحدات المتشابهة فى العادات والتقاليد فى الظهور ، وأخذت السنن الاجتماعية فى النشأة والتكوين ، وأصبحت تفرض سلطتها على الأفراد .

المرحلة الثالثة : وهى المرحلة التى أخذت فيها أسباب عدم المساواة تزداد حدة ، وأخذت الفوارق الطبقية فى الظهور بشكل لا يخفى ، واتسعت الهوة بين الأفراد ، وازدادت أسباب الصراع والتنافس والتكالب على وسائل التملك ، وتسابق الأفراد الى ملكية الأراضى بصفة خاصة . وأصبح الحكم للأقوى والأكثر غنى ، وتبرم هؤلاء بالضعفاء الذين لم يقووا على حيازة ما يسد رمقهم . وأصبحت الأنانية هى الحكم فى مشاكل الأفراد ومصالحهم .

المرحلة الرابعة : وهى مرحلة التعاقد . فقد وجد الأفراد أن أخلاقهم قد فسدت ، وأن مصالحهم تعارضت وتضاربت ، وأن المجتمع تتقاذفه الأنانية من كل جانب ، وأن الانسان أصبح يتربص الدوائر بأخيه الانسان . ولا سبيل الى الخروج من هذه الحالة غير السوية التى أدت اليها الملكية الفردية الا بالتعاقد لاصلاح المعتل من الشئون ، ووضع نظم وتشريعات تخفف من المساوىء التى تنطوى عليها «ظاهرة الملكية». والغرض الأول من هذا التعاقد هو انشاء دولة وقيام حكومة تسهر على مصالح الأفراد. وبمقتضى هذا التعاقد يحكم الشعب نفسه بنفسه عن طريق هيئة منتخبة منه. ولذلك يعتبر روسو أول من أقام دعائم النظرية الديمقراطية وأول من ظل لها نصيرا .

ومع أن روسو يقرر أن حالة الفطرة التى وصفها حالة افتراضية أى ليست حالة تاريخية وهو مضطر لافتراضها لكى يبرر نشأة الاجتماع السياسى ، غير أنه رتب على هذا الافتراض حقائق ما كان ينبغى أن يقررها . فقد اعتبر أن العلوم والفنون مفاسد للحياة الطبيعية السعيدة. ومادامت هذه الأمور وما اليها من مستحدثات الحضارة والمدنية تعتبر

من نتائج التفكير ، فكأن التفكير الذى أنتجها مظهر من مظاهر الشقاء، وعامل من عوامل التأخر وفساد الأخلاق . وهذه أقوال لا تستقيم مع المنطق ، ولا تؤيدها حقائق التاريخ وطبائع الأشياء.ولذلك جاء قانونه الذى يصور فيه مجرى التاريخ منحدرا من السعادة الى الشقاء ، ومن الفضيلة الى الرذيلة ، جاء هذا القانون خاطئا بعيدا كل البعد عن حقائق الأمور .

ومن فلاسفة التاريخ كذلك المفكر الفرنسى « ترجو Turgot » (١٧٢٧ — ١٧٨١) . وضع نظرية فى دراسة تاريخ الانسانية ومبلغ تقدمها تتلخص فى أن الانسانية بوصفها كلالا يتجزا ووحدة حية ، تنتقل فى تقدم مطرد مستمر نحو الارتقاء والكمال المادى والروحى . والانسانية فى هذا الانتقال التدريجى مطبوعة بطابع الاتزان والتؤدة والتأنى فلا تقبل الطفرة ولا تتعجل الأمور . غير أنها قد تهدأ لتثور ، فما الثورة فى نظره الا مظهر من مظاهر التقدم وتنشيط السير الآلى للانسانية ، لأن الهدوء المطلق والتؤدة المستمرة قد تعوق التقدم وتؤدى به الى الفتور.ومن ثم فالثورة ضرورية لازالةمعوقات التقدم وللوثوب بالانسانية الى مرحلة أرقى . فهى اذن من مستلزمات التقدم وعامل من عوامله . فلا يجب اذن أن تنظر الى الثورة نظرتنا الى حالة باثولوجية أو مرضية تستحق الذم ، ولكنها حالة سوية كامنة فى طبيعة البشر وفى طبيعة الوجود الاجتماعى . وهى حالة تتولد من التفاعل بين رغبات الأفراد والصراع الدائم بين احتياجات الجنس الانسانى . فهى اذن فى منطقه ليست مرادفة للفوضى ولكنها نضال للرقى الذاتى وصراع بين الماضى والحاضر لخلق المستقبل (١) .

وفى ثنايا هذه النظرية يعرض « ترجو » مسائل اجتماعية علىجانب من الأهمية . فيتكلم عن مقومات الحضارة واللغة والعادات والتقاليد وتطورها ؛ ويتكلم عن التشريع والمواريث والحروب ويعرض لوظيفة

---

(١) فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع للدكتور عبد العزيز عزت ص ١٨٢ وما بعدها .

الدولة والحقوق والواجبات والحريات المدنية والسياسية وما الى ذلك من المسائل التى لا غنى عنها لعالم الاجتماع .

هذا،وقد بلغت نظريات فلسفة التاريخ أدق صورها وأقوى مظاهرها بفضل ما كتبه العلامة الفرنسى « كوندرسيه « Condorcet » » (١٧٤٣ ١٨٩٤) . درس تطور الانسانية وشبه هذا التطور بخط مستقيم صاعد نحو الرقى والاكتمال وبذلك تكون كل مرحلة أرقى من سابقتها وتمهد لمرحلة أخرى أرقى منها . وقسم هذا التاريخ الى عشرة مراحل : آخرها هى « مرحلة الأمال » ، وهى المرحلة التى تبحث فيما ينبغى أن يكون عليه مستقبل الانسانية . أما المراحل التسع الأخرى فهى مراحل تاريخية قطعتها الانسانية واستهدفت لتجاربها ومحنها . ولذلك فعلى الانسانية أن تبحث فى ضوء ماضيها الشاق وتجاربها وخبرتها الطويلة ، عما ينبغى عمله فى المرحلة العاشرة وهى مرحلة « الآمال » . وتتلخص المراحل التى أشار اليها كوندرسيه فيما يأتى :

١ ــ المرحلة الطبيعية ، تكلم فيها عن نشأة الحيـاة الاجتماعية ، والصناعات البدائية التى استعان بها الانسان الأول فى بدء حياته وكيفية وصوله الى استخدام آلات الصيد والحرب ، ودرس طبائع الانسان الجسمية والعقلية والأخلاقية .

٢ ــ المرحلة الثانية ، مرحلة الاعتماد على الرعى واستئناس الحيوان ودجن الطيور .

٣ ــ مرحلة الزراعة ، وهى المرحلة التى عودت الانسان الاستقرار ومهدت له فسحة من الوقت والفراغ للتأمل .

٤ ــ عصر الحضارة اليونانية ، ودرس فيه ظهور « المدينة كوحدة سياسية » ومبلغ ما وصل اليه اليونان من عظمة فلسفية ورقى حضارى وروح ديمقراطية أعطت الفرصة لظهور « فكرة المواطن » .

٥ ــ عصر الحضـارة الرومانية ، درس فيـه فكرة الامبراطورية والنزعة الرومانية العملية وأثرها فى شئون الحرب والسياسة والتشريع

ودرس فكرة الوحدة القانونية التى فرضها الرومان على الشعوب الداخلة تحت سلطتها .

٦ ـ مرحلة القرون الوسطى المسيحية وتبتدىء بانهيار الامبراطورية الرومانية عام ٤٧٦ م وتنتهى بقيام الحروب الصليبية . ودرس فيها مظاهر الصراع بين السلطتين الزمنية والدينية (أى بين الأباطرة ورجال الدين) ومدى طغيان رجال الدين وتسلطهم بروح غير كريمة على كافة الشئون مما كان له أبعد الأثر فى القضاء على ما نشره اليونان والرومان فى أوربا من فلسفات ومعارف ومن مظاهر الحرية الفكرية .

٧ ـ عصر الاقطاع (النصف الثانى من القرون الوسطى) . ويمتاز بالاستبداد السياسى سواء من جانب الحكام أو من جانب رجال الحرب أو من جانب رجال الدين . ويمتاز كذلك برق الأرض واثراء الأمراء على حساب الطبقة الكادحة .

٨ ـ عصر اختراع الطباعة . ويبتدىء باختراع الطباعة (١) حتى ظهور الفليسوف الفرنسى ديكارت فى القرن السابع عشر . ويمتاز هذا العصر بأمور أهمها :

(ا) اختراع الطباعة وأثرها فى سهولة المواصلات الفكرية .

(ب) انتشار الحركات النقدية والتيارات الفكرية الحرة وخاصة ما أشاعته مدرسة ميكيافيللى .

(ح) قيام حركة الاصلاح الدينى وأثرها فى دعم النظرية الديمقراطية سواء فى الدين أو الدولة .

(ء) انتشار الآراء الاشتراكية الخيالية أو النظريات اليوتوبية التى

---

(١) كان هذا الاختراع فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر بفضل جهود جوتنبرج .

تستمد دعامتها من المبادىء التى نادى بها آباء المسيحية الأول . وقد كان لهذه النظريات الخيالية أثر كبير فى قيام بعض حركات الفلاحين ضد استبداد الأفراد ؛ وبعض الثورات المحلية ضد استبداد الكنيسة .

٩ ــ عصر الثورة الفرنسية . وهو عصر الحرية واعلان حقوق الانسان والارتقاء بالنظم السياسية والاقتصادية والتشريعية . وفى هذه المرحلة وصلت الانسانية الى مرحلة تحسد عليها واستحدثت أساليب جديدة فى كافة الشئون الانسانية والنظم الاجتماعية .

١٠ ــ مستقبل الانسانية . ويبدو أن كوندرسية ينفرد عن بقية فلاسفة التاريخ فى معالجة هذا الموضوع . فقد شغله مستقبل الانسانية كما شغله ماضيها وحاضرها . أما غيره من الفلاسفة فقصروا بحوثهم على الماضى والحاضر ولم يتعرضوا لدراسة المستقبل . ويبدو أن كوندرسية ؛ وقد تأثر بدراساته الطبيعية والفلكية ؛ أراد أن يطبق فكرة القانون العلمى على مستقبل الانسانية . لأن القانون من حيث هو يفسر لنا ماقد حصل فى الماضي وينبؤنا بما عسى أن يحدث فى المستقبل . فمتى استطعنا أن نصل من استقراء تاريخ الانسانية الى قوانين عامة فلاشك أنه بفضل هذه القوانين نستطيع أن نتوقع ما قد يحدث فى مستقبل الانسانية .

ويصور كوندرسيه الآمال التى سوف يحققها تطور الانسانية مستقبلا فى : الارتقاء الذاتى للفرد ؛ وتحقيق المساواة التامة بين جميع المواطنين فى دولة واحدة ؛ ثم المساواة التامة بين الأمم والدول بوصفها أعضاء فى المجتمع الانسانى . ومن ثم ؛ تكون الانسانية قد وصلت الى أرقى مراحل تطورها ؛ وأسمى الغايات التى ننشدها .

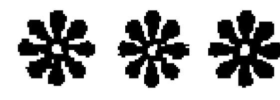
هذه هى المراحل التى قسم اليها « كوندرسيه » تاريخ الانسانية . والحق أن كوندرسيه وهو يقرر هذه الحقائق كان يؤرخ للتاريخ الاجتماعى الذى قطعته شعوب أوربا بصفة خاصة.ولم يفت كوندرسيه أن يعرض فى ثنايا بحوثه لمختلف مظاهر النشاط الاجتماعى ولكثير من

نظم السياسة والاقتصاد والدين وشـئون الاجتماع . ولولا أنه مزج بحوثه ببعض الأفـكار الفلسفية وبعض الآراء الساذجة لاعتبر أول باحث خدم ميدان الدراسات الاجتماعية خدمة جليلة ومهد لنشأة علم الاجتماع بصورة جدية .

واذا ألقينا نظرة عامة على نظريات فلسفة التاريخ التى عرضناها نجد أنها تعتبر تاريخ الانسانية تاريخا للوجود الاجتماعى . ومن هذه الناحية اعتبرت النظريات المشار اليها ممهدة لنشأة علم الاجتماع لأنها حاولت أن ترسم السير الآلى لهذا الوجود الاجتماعى والمراحـل التى قطعها ومبلغ التقدم الذى خطاه فى كل مرحلة والصورة النهائية التى استقر عليها .

بيد أن هناك نقطة هامة ينبغى التنبيه اليها وهى أن الاتجاه العـام لفلسفة التاريخ لا يتفق فى شىء مع اتجاه علـم الاجتماع فى دراسته للحضارات الانسانية . لأن هذا العلم لايقر فكرة التقدم المطلق للانسانية وذلك لأنها فكرة فلسفية شخصية تتعلق بوجهة نظر الفيلسوف ونزعته فى التفكير ، وهى فوق ذلك تعبر عما ينبغى أن يكون وليست وليدة ماهو كائن . أى أن النظريات التى قيلت فى هذا الصدد وضعت وضعا بدون أن يمهد لها أصحابها بدراسة وصفية تحليلية لحقائق الأمور . ومن ثم جاءت النظريات المشـار اليها أقرب الى خيال أصحابها ومعبرة عن اتجاهاتهم الفلسفية أكثر من تعبيرها عن طبائع الأشياء . هذا الى أن علم الاجتماع لا يعرف « انسانية » تنتقل فى الزمان والمكان ، ولايعرف تاريخا لانسانية تتطور وتتقدم ، ولكنه يعرف مجتمعات انسانية صغيرة محدودة النطاق وقائمة فى مكان وزمان معينين . فعلم الاجتماع مع اهتمامه بدراسة الحضارات الانسانية لا يؤمن الا بوجود مركبات أو وحدات جمعية لها وجود تاريخى ، ويمكن دراستها دراسـة وصفية تحليلية قائمة على الملاحظة والمشاهدة والمقارنة ، ويمكن كشف الأسباب التى أدت الى تقدمها تارة والى تأخرها تارة أخرى . والحقائق المادية تؤيد علم الاجتماع فى هذا الاتجاه . ففى ثنايا التاريخ نجد مدنا أخذت

أسبابها الى النشأة والتكوين ، ومدنا ازرهرت بعد ضعف ، وأخرى تقوضت دعائمها وقامت على أنقاضها أمصـار أخرى ، ومنها ما يناله التحضر بعد التأخر ، ومنها ما يصيبه العكس ، ومنها ما تعاوده الحياة بعد فناء متكرر . وعلم الاجتماع يدرس هذه المظاهر الحضارية كلها دراسة تتعلق بالبيئة والظروف التاريخية والاجتماعية لكل منها . وهو لا يميز بين حضارة وأخرى ولا يفضل بعضها على بعض ، فكلها فى نظره متساوية فى قيمتها الذاتية بوصفها حضـارات تعبر عن المستوى العام للوجود الاجتماعى فى منطقة ما أو المظهر العـام للاعتبارات المـادية والأدبية فى مجتمـع معين . أى أن علم الاجتمـاع فى دراسته لهذه الحضارات لا يصدر عنها أى حكم يتعلق بالقيمة ، سواء بالحسن أو القبح بالتقدم أو التأخر بالصلاحية أو الفساد ، ولكن أحكامه فى هذا الصدد أحكام علميه تقريرية تعبر عما هو كائن وتنطق بما تؤدى اليه طبائع الأشياء وحقائق الأمور .



رابعا : أصحاب الفلسفة الاقتصادية :

ظهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نظريات اقتصادية كان لها شأن كبير فى توجيه الفكر الاقتصادى الحديث . وقدم أصحابها وهم بصدد دراسة ظواهر الاقتصاد خدمات جليلة لميدان البحث الاجتماعى لأن الناحية الاقتصادية هى أهم مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعى . وأهم هذه المدارس مدرسة الفزيوقراط فى فرنسا وأتباعها فى انجلترا أمثال آدم سميث ومالتوس وريكاردو وستوارت ميل . ولا بأس من التنويه ببعض آرائهم لنقف على مبلغ تمهيدهم لعلم الاجتماع .

تعرف مدرسة الفزيوقراط فى تاريخ المذاهب الاقتصادية بمدرسة « الحرية الاقتصادية » . وكان أول زعيم لها المفكر الفرنسى « كيناى Quesnay » الذى كتب بحثا اقتصاديا عنوانه «الجدول الاقتصادى» درس فيه كيفية تداول الثروات فى جسم المجتمع وشبه هذا التداول بدورة الدم فى جسـم الانسان . ومن أشهر أنصـارها فى فرنسـا

« جورناى وميرابو وتورجو » وأقام الفزيوقراطيون فلفستهم الاقتصادية على الدعائم الآتية .

١ ـ النظام الاقتصادى جزء من النظام الطبيعى - وهو بهذه الصفة خاضع لقوانين ثابتة ضروربة لا تقل شأنا عن القوانين التى يخضع لها النظام الطبيعى .

٢ ـ النظام الطبيعى بصفة عامة هو أصلح النظم للانسان وأكثرها تحقيقا لرغباته والعمل على اسعاده(١) .

٣ ـ من السهل على الانسان العاقل أن يكشف هذه النواميس الطبيعية فى نفسه لأنها جزء من الطبيعة العاقلة التى أودعها الله فى النفس الانسانية .

٤ ـ ما دامت النظم الطبيعية بصفة عامة والاقتصادية بصفة خاصة محققة لرغبات بنى الانسان ؛ وهى من النعم التى أوجدها الله عز وجل لسعادة النوع البشرى ؛ فمن الواجب على الأفراد وعلى الحكومات أن تقف أمامها مكتوفة الأيدى وأن تدعها حرة طليقة تبرم ما تبرمه وتنفذ ما تشاؤه .

٥ ـ يترتب على الحقيقة السابقة وجوب ترك الحرية للأفراد ليستطيعوا توجيه جهودهم الى مافيه مصلحتهم ؛ لاسيما وأن هناك توافقا بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع . لأن الفرد فى نظر أصحاب هذه النظرية هو الذى يستطيع بوسائله الخاصة أن يدبر مصالحه على أحسن وجه ؛ ويستطيع أن ينهض بمعاييره ومستوياته الصحية والأخلاقية والعقلية . وهذا الجهد الفردى يرجع عليه وعلى المجتمع بالخير والفائدة ما دامت الحكومة تخلى سبيله ولا تتدخل فى شئونه ولا تقف حائلا فيما يلجأ اليه من وسائل . وهذا هو المعنى الذى تنطوى عليه العبارة الشهيرة التى ينادى بها أنصار هذا المذهب وهى « اتركه يعمل

---

(1) Charle Gide: Cours d'EconomiePolitique (Eng-Trans by Row p.5,6).

« Laissez Faire » أى اترك الأفراد يستخدمون جهودهم كيفما يشاءون . فلو سمح لكل فرد أن يستغل موارده بالصورة التى يراها ولو سمح لكل عامل أن يحصل على أعلى الأجور مثلا لاستفاد المجموع فائدة محققة . هذا ، الى أن المنافسة الحرة تؤدى الى ربح وفير وقوانين العرض والطلب والثمن تعمل كذلك وفق هذه النظرية من تلقاء نفسها لصالح الأفراد ، وتحدد من تلقاء نفسها المجال الذى يسلكه كل من رأس المال والعمل . ولذلك يجب عدم التدخل فى أثمان الأشياء لأن القوانين المشار اليها تعمل تلقائيا على حفظ التوازن الاقتصادى . وفضلا عن ذلك يرى أنصار هذا المذهب أن التجارة الخارجية يجب أن تكون بدورها حرة طليقة حتى تنتج كل بلد السلع التى تعود عليها بالنفع وتستورد ماتحتاج اليه من سلع البلاد الأخرى . وهكذا تسير الأمور على طبيعتها فى التجارة . وهذا هو المعنى الذى تنطوى عليه عبارتهم الشهيرة « اتركه يمر Laissez passer » ويقصدون بذلك حرية الاستبدال فى داخل البلاد وخارجها .

٦ ــ وبجانب الآراء الفلسفية النظرية التى أشرنا اليها يأخذ الفزيوقراط بمبدأ اجتماعى اقتصادى ملخصه أن الأرض هى العامل الوحيد فى الانتاج ، وأن الزراعة هى العمل الوحيد المنتج . فهى دون غيرها من عناصر الانتاج ، تنتج من الثروات أكثر مما تستهلك . أى أن الزراعة هى التى تخلف وراءها ناتجا صافيا . أما الصناعة والتجارة فهما وسيلتان عقيمتان من وسائل الانتاج . ولذلك قسموا المجتمع الى طبقتين :

(أ) طبقة منتجة ، وهى طبقة الزراع وأصحاب الأملاك .

(ب) طبقة غير منتجة ، وهى طبقة التجار والصناع وأصحاب المهن الحرة والخدم .

ومهما قيل بصدد هذه الآراء ومبلغ فسادها فان النتائج المنطقية التى ترتبت عليها هى اشاعة الروح الفردية واعتبار الفرد دعامة التشريع

والانتاج القومى والحكم السياسى ، والعناية العامة بشئون الزراعة والعمل على تشجيعها بكافة الوسائل وازالة المعوقات التى تضعها الدولة فى تسويق حاصلاتها .

وقد مهدت نظريات الفزيوقراط لعلم الاجتماع من ناحيتين :

١ ــ دراسة الظواهر الاقتصادية بوصفها خاضعة لقوانين . وما دامت الظواهر الاقتصادية كذلك ، وهى ليست الا مظهرا من مظاهر الحياة الاجتماعية ، فيجب أن تكون الظواهر الاجتماعية بأسرها خاضعة لفكرة القانون . غير أن الفزيوقراط اعتبروا القوانين الاقتصادية قوانين سماوية عادلة تهدف الى سعادة الانسان ، والقانون فى ذاته لا يصح الحكم عليه بأحكام تقويمية أخلاقية تتعلق بالحسن أو القبح ، بالصلاحية أو الفساد ، بالخير أو الشر ، بالسعادة أو البؤس والشقاء . لأن القانون عبارة عن تقرير علاقات ضرورية تنتج من طبائع الأشياء وتربط الأسباب بمسبباتها والنتائج بمقدماتها .

٢ ــ دراسة الطبقات الاقتصادية فى المجتمع ، ومعالجة طائفة غير يسيرة من شئون الحياة الاجتماعية . غير أنهم فى دراساتهم لم يكونوا واقعيين ، فقد أشادوا كما سبق الاشارة بالزراعة وما يتصل بها وحقروا من شأن التجارة والصناعة .

هذا،ويجب أن نشير الى أن العلامة آدم سميث قد كمل بعض النقص الذى بدا فى دراسات مدرسة الفزيوقراط الفرنسية . فقد اعتبر العمل من حيث هو عاملا ضروريا من عوامل الانتاج سواء كان العمل زراعيا أو صناعيا أو تجاريا . فهذه كلها مظاهر للعمل الانسانى ولا تقلل من شأنه بوصفه أداة انتاج . غير أن العمل الزراعى هو أظهر الأنواع انتاجا وأوفرها كسبا . ودرس آدم سميث الطبقات الاجتماعية ولم يفضل طبقة ويحقر من شأن أخرى ، بل اعتبرها جميعا طبقات منتجة تقوم على أساس توزيع العمل الاجتماعى وتخصص كل جماعة فى ناحية من نواحى الانتاج . هذا الى أنه كان يفضل الفزيوقراطيين فى دقة البحث وضبط

الأحكام والانتفاع بحقائق التاريخ ، فوسع بذلك من نطاق بحوث الاقتصاد السياسى وأضاف اليها بحوثا لم يسبقه أحد الى دراستها . ولذلك سمى « بأبى الاقتصاد السياسى » بالرغم مما فى هذه التسمية من الاجحاف ببحوث من سبقه من العلماء . فقد وضع أرسطو فى العصر القديم دعائم علم الثروات « الكريماتستيكا » ووضع الفزيوقراط فى العصر الحديث الدعائم الأساسية لقيام العلم بصورة منظمة .

ومن الدراسات الاقتصادية الممهدة لعلم الاجتماع بحوث العلامة الانجليزى « مالتس » الذى يمتاز بأنه وجه مزيد عنايته الى دراسة السكان وموارد المعيشة ولا شك أن هذه الدراسة تدخل فى صميم علم الاجتماع .

وكانت بحوث « مالتس » نتيجة طبيعية للظروف التى أحاطت به ، فقد عاصر الحالة السيئة التى انتابت انجلترا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . وساءه ما وقعت فيه البلاد من جراء حروب نابليون وتعذر استيراد القمح من الموانى البلطيقية مما أدى الى ارتفاع ثمنه ارتفاعا شديدا . هذا ، الى ما جرته الثورة الصناعية من مشاكل وصعوبات أدت الى تعطل العمال بسبب مزاحمة الآلات لهم فانتشر بينهم البؤس والفقر والمرض . وذهب رجال الاقتصاد بصدد تفسير هذه الحالة مذهبين :

١ ـ يرى أنصار الاتجاه الأول أن انخفاض مستوى المعيشة دليل على الرخاء والانعاش الاقتصادى . وهذا الرخاء مرده الى زيادة عدد السكان فلا ضير على المجتمعات اذا زاد عدد سكانها لأن هذه الزيادة دليل على مبلغ رخائها الاقتصادى .

٢ ـ ويرى أنصار الاتجاه الثانى أن انخفاض مستوى المعيشة وما ينطوى عليه من ألوان الشقاء الانسانى يرجع الى فساد القوانين ونظم الحكم وانتشار روح الشر والأنانية . فاذا استقامت شئون المجتمع السياسية تحققت العدالة بين الأفراد وارتفعت مستويات معيشتهم .

غير أن « مالتس » لم يقتنع بهذه الأفكار الفطيرة . وبدا له أن الحالة الاقتصادية تتطلب دراســة علمية تطبيقية تؤدى بنا أولا الى كشــف أسباب الشقاء الانسانى ، وترسم لنا من ناحية ثانية ما ينبغى عمله للقضاء على هذا الشقاق . وقد أدت به هذه الدراسة الى القيام بأسفار ورحلات ليزداد اطلاعا والماما بحقائق الأمور قبل أن يصل الى نتائج نهائية .

ووصل من دراساته الى أن مظاهر البؤس والفــاقة التى يعانيها العمال ترجع الى كبر حجم المجتمع وزيادة عدده وليس الى انحطــاط المستوى الأخلاقى بين طبقة العمال كما يذهب الى ذلك بعض معاصريه . ورأى أنه لا خير فى زيادة السكان ما لم تكن مصحوبة بزيادة مماثلة فى مواد المعيشة ومطالب الحياة . وقد أعلن عن هذه النظرية فى بحث له عن السكان نشره عام ١٧٩٨ (١) .

وفى هذه النظرية يقرر « مالتوس » أن السكان يتزايدون كل خمس وعشرين سنة بنســبة متوالية هندســية (أى بالتضاعف من مدة الى أخرى) فى حين أن مواد المعيشة لا يمكن زيادتها فى المدة نفسها الا بنسبة متوالية عددية (أى بالاضافة من مدة الى أخرى) مع ملاحظة أن يكون ذلك فى أحسن الظروف ملاءمة .

والجدول الآتى يمثل سير التزايد فى كل من السكان ومواد المعيشة بنسبة المتواليتين الهندسنة والعددية :

السكان	موادالمعيشة	السكان	موادالمعيشة	السكان	موادالمعيشة
١	١	٨	٦	٦٤	١٢
٢	٢	١٦	٨	١٢٨	١٤
٤	٤	٣٢	١٠	٢٥٦	١٦

يتضح من ذلك أن الفرق كبيرا جدا بين زيادة عدد السكان وزيادة

(1) Maltus; Essay on the Principleof Population.

مواد المعيشة . اذ بعد مضى قرنين من الزمان نجد أن تزايد السكان قد سار من ١ الى ٢٥٦ بينما تكون مواد المعيشة قد زادت من ١ الى ١٦ . أى أن نسبة عدد السكان الى مواد المعيشة تكون كنسبة ٢٥٦ الى ١٦ .

والسبب فى أن تزايد مواد المعيشة لا يتمشى مع تزايد السكان هو أن مقدار الأرض القابلة للزراعة محدود ، وأنه بعد حد معين لا تزيد غلتها بنسبة ما يصرف عليها لأنها تخضع لقانون الغلة المتناقصة. وملخص هذا القانون « أن لكل قطعة أرض حدا يبلغ عنده الانتاج غلته القصوى بالنسبة لما يستخدم فيها من العمل ورأس المال ، بحيث لو زيد مقدار المستخدم منهما على هذا الحد، أخذت الغلة التى تنشأ عن هذه الزيادة فى التناقص النسبى » .

ويرى « مالتوس » أن زيادة عدد السكان تأخذ فى الاطراد كلما ازدادت كمية القوت . ولن تقف هذه الزيادة الا اذا عاقتها عقبات قوية لا سبيل لمنعها (١) . بمعنى أنه يستحيل بقاء عدد من السكان على قيد الحياة يربو على كمية المواد الغذائية للانسان ، اذ يتعين أن كل زيادة من هذا القبيل لابد أن تهلك . غير أن التوازن بين السكان ومواد المعيشة لابد أن يأخذ مجراه بفعل ما يسميه بالموانع أو العقبات ، وهى فى نظره على نوعين :

١ ــ موانع ايجابية تتمثل فى الأمراض والأوبئة والمجاعات والحروب وما اليها من الكوارث التى من شأنها أن تنقص من عدد السكان .

٢ ــ موانع واقية (تتعلق بارادة الانسان) . وتتمثل فى :

(أ) ما يلجأ اليه الانسان لتحديد النسل .

(ب) ما يسميه بالعائق الأدبى ومؤداه أن يرجىء الانسان زواجه حتى يتوفر له من أسباب العيش ما يسمح له بتكوين أسرة ، وأن يعيش

---

(1) Ogburn; Nimcoff, A Handbookof soc, P. 313 sq.

أثناء ذلك متحليا بفضائل الأخلاق . وقد نصح « مالتس » مواطنيه بأن يلتزموا حدود هذا العائق (وهو العزوبة مع العفـة) . فاذا لم ينتصح الناس ويأخذوا بهذا المبدأ ، وكان لابد من حدوث التوازن بين السكان ومواد المعيشة ، فان الانسانية تصبح عرضة لأن تنزل بها مختلف الأزمات والكوارث التى تذهب بالزائد من السكان .

وقد أسيء فهم المرامى البعيدة التى يرمى اليها « مالتس » . فرموه بأنه يدعو الى افساد النظام الأسرى بمنع الحمل وبالاعراض عن الزواج. بيد أن غرضه واضح وهو ان الفرد اذ الم يأنس من نفسه القدرة على رعاية الأسرة ، فالأفضل له أن يؤخر زواجه حتى تتوفر له هذه الامكانيات . وهو اذ ينصح بذلك يدعو الى التمسك بأهداب الفضائل والتعفف عن الرذائل والموبقات .

وانقسم مفكروا لعصر حيال آراء « مالتس » قسمين : قسم يشايعه فى نزعته التشاؤمية ويرمى الى نشر أفكاره بين عامة الشعب . وقسم يرى أنه مبالغ فى هذا التشاؤم وأن امكانيات العالم وطاقة الكرة الأرضية لا تزال تتسع لمزيد من السكان . فلا يشاطره هذا الفريق فى مخاوفه ويرى أن المخارف التى تساور « مالتس » بعيدة الوقوع وربما تكون بعيدة الاحتمال . هذا ، ولم تلق آراؤه تأييدا كبيرا فى انجلترا ذاتها لأن انجلترا بوصفها أكبر دولة قومية ، وأكبر دولة نازعة الى الاستعمار ، تحتاج الى نمو متزايد فى عدد سكانها . ولذلك استنكر ساستها نظريات مالتس ورحبوا بنظريات « دارون وهربرت سبنسر » فى البقاء للأصلح والأقوى . وأصبح مفكروها ينادون بأن زيادة عدد السكان ضرورة لابد منها للشعوب الراغبة فى النضال السياسى . والحصول على موارد المعيشة سيكون من نصيب الأقوى الذى يستطيع الفوز فى مجال الصراع السياسى والتنافس الدولى .

ولا يسعنا أن نتناول هذه النظرية بالشرح والتحليل وتفنيد بعض مزاعمها . والذى نريد أن نقرره أن العلامة « مالتس » ومدرسته قد خدموا ببحوثهم فى السكان ميدان البحث الاجتماعى ، وقدموا فى هذا

الصدد حقائق لا تزال من مسائل الساعة ومن مستلزمات الاصــلاح الاجتماعى .



وبجانب فلاســفة الاقتصــاد الذى أشرنا اليهم ، توجد طائفة من العلماء لا تقل عنهم شأنا فى خدمة ميدان الدراسات الاجتماعية والتمهيد بشكل مباشر لقيام علم الاجتماع وهى طائفة « علماء الاحصاء » . وأنبه رجال هذه الطائفة ذكرا وأبعدهم أثرا العلامة كتليه (Quetelet) الذى أراد البلجيكيون أن يجعلوا منه أول منشىء لعلم الاجتماع . فقد نشر ١٨٣٨ كتابا عنوانه « الطبيعة الاجتماعية » أشار فيه الى ضرورة دراسة ظواهر الاجتماع دراســة علمية بالدقة نفسها التى تدرس بها العلوم الطبيعية حتى نستطيع أن نكشف عن القوانين الاجتماعية التى بفضلها تتنبأ بما يحتمل وقوعه فى الميدان الاجتماعى على غرار القوانين الطبيعية والكونية التى تمكننا من التنبؤ بما سيحدث فى العالم الطبيعى . وأشار « كتليه » الى أن أفضل منهج يؤدى بنا الى تحقيق هذه الغايات النظرية هو المنهج الاحصائى . وبالغ «كتليه» فى تقدير العلاقة التى تربط بين الاجتماع والاحصاء لدرجة يفهم منها أن قوانين الاجتماع لا يمــكن أن تكون الا فى صورة كمية وعددية .

ومن البحوث الاحصائية التى خدمت ميدان علم الاجتماع بحوث العالمين « جيفونز وجوجلار Jevons, juglar » فى دراستهما للأزمات الاقتصادية وتعاقبها ولا سيما فى القرن التاسع عشر . فقد وصلا الى قوانين اجتماعية واقتصادية لا تزال لها قيمتها الفنية . وعرضا فى ثنايا دراستهما لبحوث فى البيئــة الجغرافية والطبيعية ، وفى طبيعــة تطور النشاط الاقتصادى بمختلف مظاهره ، وبحوث فى الســكان وطبقات العمال والتصنيع والأجور وما الى ذلك من الموضوعات التى تعتبر من صميم مسائل علم الاجتماع . وكانت بحوثهما مزودة باحصاءات شاملة أضفت على أحكامها دقة ملحوظة . وكانت بحــوث « جوجلار » أكثر دقة من بحوث زميله « جيفونز » لأنه لم يقتصر على دراسة الأزمات

الاقتصادية فى ذاتها ، ولكنه درس أثرها فى شئون السياسة وظواهر الاجتماع ونفسية الشعوب .



خامسا ـ أصحاب النظريات الاشتراكية :

ظهرت فى فرنسا طائفة تعرف فى تاريخ الفكر الاجتماعى « بأصحاب النظريات الاشتراكية الخيالية » . تأثر رجالها بالأحوال الاقتصادية السائدة وما أحدثته الثورة الفرنسية من تخلخل اقتصادى . غير أنهم جانبوا الصواب فى أسس دراساتهم ومناهج بحثهم ، لأنهم درسوا المسائل دراسة فلسفية فى ضوء مبادىء وأسس لا يمكن تحقيقها . وأشهر رجال هذه الطائفة « سان سيمون S Simon » الذى أراد أن يلغى الحكومة السياسية ويقيم حكومة اقتصادية و « شارل فورير Fourier » و « كابت Cebet » اللذان ذهبا الى تطبيق التجربة الشيوعية تطبيقا عمليا بيد أن تجاربهما انتهت بالاخفاق .

فالظروف الاجتماعية والاقتصادية التى مرت بها فرنسا بعد الثورة الفرنسية كانت مسئولة الى حد كبير عن ظهور مثل هذه المبادىء الاشتراكية والفوضوية . فقد أساءت الثورة الى فرنسا من الناحية الاقتصادية ، وحدث بعد ذلك الانقلاب الصناعى ، فاتسعت الهوة بين الطبقة البرجوازية وبين الطبقة العاملة . وأخذت هذه الهوة فى الاتساع رويدا رويدا . وأخذ البرجوازيون على عاتقهم ادارة دفة الأعمال فى الدولة وتسلطوا بروح غير كريمة على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية وأهملوا مصالح « البروليتاريا » واحتقروهم . وغنى عن البيان أن مثل هذه الظروف تعتبر مجالا بكرا لظهور قادة وزعماء فى المجال الاجتماعى يشدون أزر النظريات الاشتراكية والفوضوية ويدافعون عن مصالح الطبقات المهضومة ويجذبون الى صفوفهم عددا يختلف قلة وكثرة من الأتباع والأشياع . وكان «بردهون Proundhon » « صاحب المذهب الفوضوى » هو أبرز هؤلاء القادة وأجدرهم بالذكر والتنويه

لما تركه من أثر خطير فى عقليات الطبقات الفقيرة ونفسيتهم . وهاجم هذا المفكر الثائر نظام الدولة وطالب بالغائه والغاء ما تنطوى عليه من نظم ، وهاجم الدين وطالب بالغائه ، وأعلن ثورة عاتية على نظام الملكية الفردية لأنه خميرة الفساد فى النظام الاجتماعى .

ومن رجال هذه الطائفة مفكر اشتراكى آثر الاتجاه العلمى فى بحوثه وهو « لويس بلان L. Blanc » الذى نشر عام ١٨٤١ رسالة سياسية عنوانها « تنظيم العمل » . درس فيها مبادىء الاشتراكية العلمية التى أعلنها فيما بعد « كارل ماركس » وهاجم دعائم النظام الرأسمالى . ودعا الى تدخل الحكومة لتنظيم العلاقات بين العمال وأصحاب الأعمال ، لأن العامل من حقه أن يعيش عيشة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد . ونعى على النظم القائمة قصورها عن خدمة الطبقات الفقيرة ونادى بضرورة قيام نظم سياسية ديمقراطية تحل محل الرأسمالية الارستقراطية . لأن الديمقراطية الشعبية أقرب الى تفهم حاجيات عامة الشعب وأقدر بحكم غالبيتها على تنفيذ برامج الاصلاح .

وقد كانت هذه الآراء الدعائم الأولى التى أرست عليها النظريات الاشتراكية قواعدها . فقد جاء « ماركس ومدرسته » وأضفوا على هذه الأفكار تحليلا ماديا وتاريخيا لتبرير النظرية الاشتراكية . ولذلك سميت اشتراكية ماركس « بالاشتراكية العلمية » تمييزا لها عن الاشتراكية الخيالية التى نادى بها المفكرون السابقون .

وغنى عن البيان أن أصحاب هذه النظريات الاشتراكية قد خدموا ميدان الدراسات الاجتماعية بفضل ما قدموه من بحوث فى المادية التاريخية وتحليل الحقائق الاقتصادية ، ودراسة النظام الطبقى ومراحل الصراع بين الطبقات الاجتماعية والاقتصادية ، والأسباب الاجتماعية والاقتصادية التى تؤدى الى قيام الثورات ، والبحوث المتعلقة بتحديد نظام الملكية وتوجيه رأس المال وجهة جمعية ، وما ينبغى أن تكون عليه العلاقات بين العمل ورأس المال .

الفصل التاسع

الفلسفة الاجتماعية عند أوجيست كونت

آوجيست كونت A. Comte فيلسوف فرنسى من رجال القرن التاسع عشر (١٧٩٨ — ١٨٥٧) ينسب الى المؤرخون الفضل كل الفضل فى انشاء عام الأجتماع الحديث . هذا ، وقد أشرنا فى فصول سابقة الى أن ابن خلدون هو أول من أنشأ هذا العلم وأرسى قواعده وعالج مسائله . غير أن بحوثه لم يتح لها ما كانت تستحقه من الذيوع والانتشار فظلت فى طى الكتمان قرونا طويلة . وكان لابد من الانتظار حتى مجىء « كونت » فى القرن التاسع عشر ليعلن من جديد ضرورة قيام هذا العلم (١) .

وعالج « كونت » فى فلسفته الاجتماعية مسائل دقيقة لها قيمتها العلمية ، غير أن نطاق بحثنا يضيق عن الالمام بها ومناقشتها . وسأقتصر فى هذا الفصل على دراسة الموضوعات الرئيسية الآتية :

أولا — ضرورة قيام علم الاجتماع .

ثانيا — أسس الدراسة ومنهج البحث فى هذا العلم .

ثالثا — بحوثه فى « الديناميك سوسيال » .

رابعا — بحوثه فى « الستاتيك سوسيال » .

خامسا — فضل « كونت » على الفلسفة والدراسات الاجتماعية .

سادسا — نقد آرائه بصفة عامة .

أولا — ضرورة قيام علم الاجتماع :

ان الضرورة التى حدت « بكونت » الى انشاء علم الاجتماع هى رغبته فى اصلاح المجتمع وانقاذه من مظاهر الفوضى الضاربة أطنابها

---

(1) A. Comte : Cours de philosophie positive.

هذا وله مؤلفات قيمة فى الفلسفة الوضعية وفروعها اشرت اليها فى كتابى « اوجست كونت »

فى مختلف نواحيه . فكان يرى أن الفلسفة ليست لها غاية فى ذاتهـا ولكنها وسيلة للوصول الى غايات عملية فى شئون الاجتماع والأخلاق والسياسة والدين . وكان يرى أن أى تنظيم فى هذه الشئون وما اليها لا يقدر له النجاح ولا يمكن تحقيق الغاية المرجوة منه الا اذا سبقه تنظيم عقلى للآراء ومنهج البحث وطرق التفكير .

ولذلك لما ظهرت مشكلة اصلاح المجتمع واعادة تنظيمه بعد الثورة الفرنسية رأى كونت أن هذه المشكلة ليست سهلة الحل كما كان يرى جماعة المصلحين والمشرعين المعاصرين له ، بل أن هذه المهمة تتطلب عملا شاقا ومجهودا طويلا وتتطلب وضع فلسفة جديدة للقضاء على الفوضى فى التفكير . لقد ألقى « كونت » نظرة مباشرة على المجتمع الذى عاش فيه فاتضح له مدى هذا الاضطراب العقلى واتضح له أيضا أن التيارات العنيفة التى تقذف بالمجتمع لا يمكن أن نعزوها الى أسباب سياسية بسيطة فحسب ، بل هى ناشئة عن الاضطراب الخلقى ، وهذا ناشىء بدوره عن الفوضى العقلية . فالمجتمع ، لكى يستقر ويتقدم ، ليس فى حاجة الى انسجام فى المصالح المادية والمنافع المتبادلة فحسب ، بل هو فى حاجة كذلك الى اتفاق عقلى . ولكن ما هى الفوضى العقلية التى يقصدها كونت ؟ .

تتلخص هذه الفوضى فى وجود أسلوبين متناقضين للتفكير وفهم الظواهر .. أحدهما الأسلوب العلمى الوضعى الذى يتجه اليه الناس فى عصره اذ يفكرون فى الظواهر الكونية والطبيعية والبيولوجية .. وثانيهما التفكير الدينى الميتافيزيكى الذى يتجهون اليه عند التفكير فى الظواهر التى تتعلق بالانسان والمجتمع . وقد أدت هذه الفوضى العقلية الى فساد فى الأخلاق والسلوك . لأن كل ما يعتور التفكير من اضطراب وفساد يتردد صداه ، فى نظره ، فى مختلف فروع الحياة الاجتماعية . لأن هذه الحياة قائمة على دعائم ومثل أخلاقية وهذه بدورها قائمة على أسس عقلية . فكأن الجهاز الاجتماعى يرجع فى آخر

تحليله الى التفكير (1) ، الذى يعتبر فى نظره المحور الأساسى الذى تدور حوله كل مظاهر الحياة الاجتماعية .

ولكن ما هو السبيل للقضاء على هذه الفوضى ، وهذا التناقض فى أساليب التفكير ؟ يعرض « كونت » فى هذا الصدد ثلاثة حلول محتملة يمكن تصورها وهى :

أولا : أن نوفق بين التفكير الوضعى والتفكير الميتافيزيكى بحيث يوجدان معا بدون تناقض .

ثانيا : أن نجعل من المنهج التيولوجى الميتافيزيكى منهجا عاما شاملا تخضع له جميع العقول والعلوم . ونصرف النظر عما وصل اليه التفكير الوضعى من حقائق علمية .

ثالثا : أن نعمم المنهج الوضعى فنجعل منه منهجا كليا عاما يشمل جميع ظواهر الكون . وبذلك نحقق مبدأ « وحدة المعرفة الوضعية » .

أما الوسيلة الأولى فلا يمكن تحقيقها عمليا لأن المنهجين متناقضان تمام التناقض وتقدم أحدهما يستلزم ضرورة هدم الآخر . فشتان بين المنهج الوضعى الذى يقوم على الملاحظة وتقرير طبائع الأشياء كما هى كائنة ، وبين المنهج الميتافيزيكى الذى يقوم على التأمل النظرى والبحث المطلق . شتان بين المنهج الوضعى الذى يدرس الحقائق الجزئية وعناصر الظواهر محاولا الوصول الى أسبابها المباشرة ، وبين المنهج الميتافيزيكى الذى يدرس الحقائق الكلية ويبحث فى العلل الأولى . شتان بين المنهج الوضعى الذى يقوم على الايمان بخضوع الظواهر لقوانين يمكن الكشف عنها ، وبين المذهب الميتافيزيكى الذى لا يؤمن بهذه الفكرة . فالمنهج الأول نسبى والثانى مطلق ، غاية الأول كشف القوانين العلمية ، وغاية الثانى وضع مبادىء فلسفية لا سبيل الى تصورها . وغنى عن البيان أن منهجين هذا شأنهما لا نستطيع التوفيق بينهما ، ولا يمكن

(1) Le Mécanisme Sociale repose en dernière analyse sur la Pensée.

اجتماعهما على صورة ما فى أذهان الأفراد بدون احداث اضطراب كبير فى التفكير .

وأما الوسيلة الثانية وهى القضاء على الطريقة الوضعية وجعل الناس يفهمون الظواهر فى ضوء الطريقة الدينية والميتافيزيكية (١) . فهذا الحل قد يعيد الينا الوحدة العقلية المنشودة ؛ ولكن هل يمكن تحقيقه عمليا ؟ ان هذا الوضع الجديد يتطلب منا ضرورة القضاء على الحقائق الوضعية التى حصلنا عليها وأن نعود بالانسانية حيث الدور التيولوجى الميتافيزيكى . ولكن كيف يمكننا أن ننكر على التاريخ تلك الانتصارات العلمية التى وصل اليها العقل الانسانى فى المرحلة الوضعية ؟ هل نستطيع أن ننكر اختراع الطباعة ؛ وننكر أن كوبرنيك وجاليلو وديكارت وبيكون ونيوتن وغيرهم ممن اشتغلوا بالأبحاث الوضعية قد عاشوا ووصلوا الى حقائق علمية وكان لهم تراث عقلى أورثونا اياه؟

وهب أننا رجعنا بالمجتمع الى ما كان عليه من قبل من حيث التفكير الدينى الميتافيزيكى فهل نستطيع أن نحد من تطور التفكير ونجعله يجمد على هذه الحال ؟ وهل نستطيع أن نتحكم فى القوانين الطبيعية التى حكمت على المراحل السابقة بالفساد ؛ فنمنعها من أن تحدث النتيجة نفسها مرة أخرى ؟ فكأننا نعيد الفوضى من جديد ونهدم المجتمع من حيث نريد له الاصلاح والتقدم .؟

وحيث قد تبين لنا فساد هذا الاتجاه أيضا فلا يبقى بين أيدينا الا الاتجاه الثالث وهو أن نجعل التفكير الوضعى (٢) منهجا كليا عاما ونقضى على ما بقى من مظاهر التفكير الميتافيزيكى . وهذا الاتجاه غير ممكن الا اذا فهم الأفراد ظواهر الاجتماع على الطريقة الوضعية. لأنهم كانوا حتى عهد « كونت » يفهمون جميع ظواهر الكون على الطريقة العلمية ماعدا ظواهر المجتمع والانسان. ولا يمكن أن نجعل الناس يفهمون ظواهر المجتمع على أساس المنهج الوضعى الا اذا توفر شرطان :

(1) «Mode de penser Théologico - Metaphysique» :
(2) « « « « Positive.

الشرط الأول : أن تكون هذه الظواهر خاضعة لقوانين ولا تسير وفق الأهواء والمصادفات ؛ لأن فهم الظاهرة بطريقة وضعية هو عبارة عن الوصول الى القوانين التى تحكمها . فاذا كانت بحسب طبيعتها غير خاضعة لقوانين فانه من المستحيل أن تفهم فهما وضعيا .

والشرط الثانى : أن يستطيع الأفراد الوقوف على هذه القوانين لكى يفهموا الظواهر وفق ما ترسمه قوانينها من حدود وأوضاع .

أما الشرط الأول فيرى « كونت » أنه متوافر فى الظواهر الاجتماعية ؛ لأن المجتمع جزء من الطبيعة الكلية ؛ وجميع نواحى هذه الطبيعة قد خضعت لقوانين ثابتة أمكن الوصول اليها .

وأما الشرط الثانى وهو معرفة الناس لهذه القوانين فلا يمكن توافره الا اذا كشف الباحثون عن هذه القوانين ؛ ولا يمكن الكشف عنها الا اذا قام علم جديد وظيفته دراسة ظواهر الاجتماع دراسة علمية وصفية تحليلية أى دراسة وضعية .

وهذا ما أراد « كونت » أن يحققه لمعاصريه حتى يستطيع الوصول الى القوانين العلمية التى تسير وفقا لها ظواهر الاجتماع . وبذلك يقضى على الفوضى العقلية من ناحية ويقضى على الفوضى الأخلاقية والاجتماعية من ناحية أخرى . ومن ثم تتحقق ضروب الاصلاح المنشود .

وقد سمى «كونت» علمه الجديد بعلم الطبيعة الاجتماعية « Physique Sociale » ثم عاد فسماه علم الاجتماع Sociologie (١). وهذا العلم رغم حداثة تكوينه تزعم العلوم الوضعية الأخرى وأصبح فى قمتها لأن موضوعه أكثر الموضوعات تركيبا وتعقيدا والعلوم الوضعية ان هى الا مقدمات تمهد له وتفسح الطريق لبحوثه . وذلك لأن دراسة المجتمع كثيرة التركيب والتعقيد والظواهر الاجتماعية من أشد

---

(١) هذا الاصطلاح مكون من كلمتين أولاهما Societas وهى كلمة لاتينية معناها الجماعة وثانيتهما Logos وهى كلمة يونانية معناها علم أو بحث .

الظواهر الاجتماعية تركيبا وتعقيدا وذلك لتفاعل عناصرها وتداخلها وسرعة تأثرها بالنشاط والتدخل الانسانى .

والعجيب أن « كونت » عنى بتعريف الظاهرة الطبيعيةوالكيميائية والبيولوجية وتحديد موضوعات هذه العلوم ، ولكنه لم يعطنا تعريفا للظاهرة الاجتماعية أو تحديدا لموضوع علم الطبيعة الاجتماعية . لأن علم الاجتماع فى نظره يدرس كل الظواهر التى لم تدرسها العلوم الأخرى السابقة عليه . وكان يرى أنه من العبث تحديد الظاهرة الاجتماعية لأن الظواهر الانسانية كافة بما فى ذلك ظواهر علم النفس هى ظواهر اجتماعية . ولذلك فالانسانية فى نظره هى موضوع العلم وهى الحقيقة التى يرى أنها جديرة بالدراسة والبحث .

وقسم « كونت » موضوعات هذا العلم الى شعبتين .

سمى الشعبة الأولى « الديناميك الاجتماعى « La Dynamique sociale » وسمى الشعبة الثانية « الستاتيك الاجتماعى «La Statique Sociale» وموضوع الشعبة الأولى دراسة قوانين الحركة الاجتماعية ، والسير الآلى للمجتمعات الانسانية والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الانسانية فى تطورها . أى أنه يدرس الاجتماع الانسانى فى عمومه وفى جملته ومن ناحية تطوره وانتقاله فى كليته من حال الى حال.وموضوع الشعبة الثانية دراسة المجتمعات الانسانية فى حالة استقرارها وباعتبارها ثابتة فى فترة معينة من تاريخها ، ويدرس كذلك الاجتماع الانسانى فى تفاصيله وجزئياته . لأن المجتمع يتمثل فى عدة نظم وقواعد منها السياسى ومنها القضائى ومنها الاقتصادى ومنها الخلقى ومنهاالدينى. فالستياتيك يدرس هذه النظم فى عناصرها ووظائفها بجانب الدراسة الاستقرارية وذلك للكشف عن القوانين التى تحكم الترابط(التضامن) بين النظم الاجتماعية.ويقول كونت ان الشعبة الأولى تقوم على أساس فكرة « التطور والتقدم » وتقوم الشعبة الثانية على أساس فكرة « التضامن والنظام » .

ولم يكن « للستاتيك » فى نظره من الأهمية ما « للدينـاميك » وذلك لأن الستاتيك يعتمد كثيرا على النظريات الديناميكية ،ولا يمكن الوصول الى القوانين الستاتيكية الا بعد كشف القوانين الديناميكية فى المجتمع . ولذلك فان كلامه عن الديناميك سوسيال قد شغل جزءا كبيرا من مؤلفاته وهو الجزء الجوهرى من فلسفته .

ثانيا ـ أسس الدراسة ومنهج البحث :

اتضح لنا من الفقرة السابقة أن كونت أنشأ علم الاجتماع لتحقيق عمومية التفكير الوضعى وجعله مذهبا عاما لجميع مظاهر الكون حتى يتسنى له القضاء على الفوضى العقلية وتحقيق وحدة المعرفة . وغنى عن البيان أن تحقيق هذه الوحدة أو الكلية فى التفكير الوضعى ينطوى على تغيير شامل فى أسس الدراسة التى تقوم عليها مناهج البحث فى العلوم . ويبدو هذا التغيير فى النقط الآتية :

١ ـ ان ظواهر العلوم قبل أن تخضـع للمنهج الوضـعى كانت ترتبط بتدخل قوى خارقة للعادة . وكان المعتقد أنها فى تغيرها وتطورها خاضعة لتصرف هذه القوى ولكائنات خفية تعمل من وراء ستار ـ أما وقد خضعت للمنهج الوضعى فان فكرة القانون تحل محل هذه القوى التحكمية . وأصبح الوصول الى القانون العـلمى هو المطلب الأول والمحور الأساسى الذى تدور عليه الدراسة والبحث .

٢ ـ كان التخيل أو التصوير الفلسفى هو العامل الأسـاسى الذى تقوم عليه المناهج القديمة ، ولكن الفلسـفة الوضـعية من مبـادئها الجوهرية أن تخضع هذا التخيـل للملاحظـة . فاذا كانت الفلسـفة التيولوجية والميتافيزيكية قد أعطت التخيل ميدانا شاسعا وطبقته على جميع الظواهر كمنهج أساسى ، فان الفلسفة الوضـعية ضيقت دائرته وقصرته على تنسيق الظواهر التى يلاحظها الانسان وتعـديل نظامهـا أو للرجوع اليه فى سبيل كشف مسائل جديدة فى البحث والدراسة .

٣ ــ لا تعطينا المناهج القديمة فكرة واضحة عن تحديد العلاقات بين مختلف الظواهر وعن الارتباط الحقيقى بينها ؛ بيد أن هذه النقطة لها أهميتها فى منهج البحث الوضعى لأن الفلسفة الوضعية تعتبر نفسها مفسرة للكون ومظاهره رغبة فى الوصول الى طبائع الأشياء والقوانين التى تحكمها . وعالم الاجتماع لابد أن يفطن الى أهمية دراسة العلاقات التى توجد بين مختلف الظواهر الاجتماعيـة والتى توجـد بين هذه الظواهر وما عداها من الظواهر الأخرى حتى تكون نتائج بحوثه أدنى الى الصحة وأقرب الى حقائق الأمور وحتى يستطيع أن يقوم بتطبيقات جديدة ومنتجة .

٤ ــ تنزع المناهج القديمة الى المعانى المطلقة والمبادىء الكلية والعلل الأولى بينما تتميز الفلسفة الوضعية (وما تتفرع اليه من علوم وضعية جزئية) بتحديد دائرة المعانى المطلقة وجعلها معانى نسبية. وهذا الانتقال من المطلق الى النسبى يعد ثمرة مجهود العقل فى تطوره من الحالة التيولوجية والميتافيزيكية الى الدور الوضعى . وقد استفادت العلوم الخاصة (الجزئية) من هذا التطور . فبعد أن كانت تصوراتها ومصطلحاتها جامدة لأنها وصلت الى دور الاطلاق فى المناهج التيولوجية الميتافيزيكية ؛ أصبحت الآن فى الدور الوضعى قابلة للحركة والتطور والتغير تبعا لتطور الانسانية وتقدم العلوم والمناهج ووسائل الكشف العلمى . وقد اكتسبت هذه المعانى والمصطلحات بفضـل ذلك مرونة ودقة وأصبحت أكثر استجابة لمستحدثات العصر ومستلزمات الظروف.

هذه هى أهم الأسس التى ينبغى أن يقـوم عليها منهج البحث الوضعى . وهى فى الوقت ذاته الفروق الضرورية التى تتميـز بهـا الفلسفة الوضعية عن الفلسفات السابقة (التيولوجية والميتافيزيكية) .

أما فيما يتعلق بمنهج البحث فى علم الاجتماع فيرى كونت أن هناك نوعين من الوسائل التى تؤدى بنا الى كشف الحقائق فى ميدان الظواهر الاجتماعية . أحدهما وسائل مباشرة ؛ والأخرى غير مباشرة .

ويقصد بالوسائل المباشرة الخطوات المنهجية التى نستخدمها لكشف القوانين التى تخضع لها الظواهر الاجتماعية فى نشأتها وتطورها ووظائفها . وهذه الخطوات تكون قواعد منهج البحث الاجتماعى. أما الوسائل غير المباشرة (وهى فى نظره ليست أقل ضرورة أو أهمية من الوسائل الأولى) فتنتج من العلاقات الضرورية التى تربط علم الاجتماع بما عداه من العلوم الوضعية الأخرى . لأن هذه العلوم تمده بصفة دائمة بنتائج وحقائق وقضايا لها أهميتها فى ميدان البحث الاجتماعى .

ولا يهمنا الا الوسائل المباشرة التى تكون قواعد المنهج وتتلخص فيما يأتى : الملاحظة ، والتجربة ، والمنهج المقارن ، ثم ما يسميه كونت بالمنهج التاريخى . وسنشرح كل منها بكلمة موجزة .

١ ــ الملاحظة : ليست الملاحظة الاجتماعية مقصورة على الادراك المباشر للظاهرة أيا كانت ، أو الوصف المباشر للحوادث . ولكن هناك وسائل أخرى تساعدنا على الملاحظة الاجتماعية مثل دراسة العادات والتقاليد والآثار ومظاهر الفنون الأخرى وتحليل ومقارنة اللغات والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية ودراسة التشريعات والنظم السياسية والاقتصادية وما اليها . فلاشك أن هذه المصادر تقدم لعالم الاجتماع مواد غنية نافعة ويقينية تساعده فى الكشف العلمى .

والملاحظة الاجتماعية ليست سهلة الأداء وذلك لأن الظواهر الاجتماعية ظواهر عادية ومنتشرة فى جو المجتمع ومتداخلة فى صميم الحياة الفردية ، والباحث نفسه يشارك فيها ان قليلا أو كثيرا . وهذه الأمور تزيدها صعوبة وتعقيدا ولذلك يجب أن ننظر الى الحقائق الاجتماعية على أنها موضوعات منعزلة عنا وخارجة عن ذاتنا ومنفصلة عن شعورنا الفردى حتى نستطيع أن نصل من وراء الملاحظة الاجتماعية الى نتائج أقرب الى حقائق الأمور .

والملاحظ أيضا أن الظواهر الاجتماعية معقدة جدا وكثيرة التغير ودائمة التفاعل . وقد يترتب على هذا التفاعل السريع أن الباحث

لا تكون لديه الفرصة لليقظة التامة والاشراف الدقيق على ما يحيط بالظاهرة من شئون .

هذا ، الى أن الباحث قد يخطيء فى تأويل ما يلاحظه أو فى ادراك ما يشاهده ، وقد يخطيء كذلك فى الاستنتاجات التى ينتهى اليها من مشاهداته . وأكثر من ذلك قد يختلف موقف الباحثين من الشيء الملاحظ تبعا لاختلاف عقولهم من جهة ، والى التفاوت فى التمرين والخبرة من جهة أخرى .

لهذه الاعتبارات وما اليها يرى كونت أنه من الاسراف البالغ الاعتماد على الملاحظة واتخاذها أسلوبا من أساليب الكشف العلمى بصدد قوانين الظواهر الاجتماعية . ولا بأس من اعتبارها عاملا مساعدا فى سبيل هذا الكشف .

٢ ــ التجربة : يقصد « كونت » بالتجربة « التجربة الاجتماعية » وليست التجربة المعملية التى نلجأ الى اجرائها بصدد ظواهر الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا . وذلك لأن مثل هذه التجارب الصناعية لا يمكن اجراؤها على ظواهر المجتمع .

والتجربة الاجتماعية الصحيحة فى نظر كونت انما تقوم فى مقارنة ظاهرتين متشابهتين فى كل شيء ومختلفتين فى حالة واحدة واختلافهما انما يرجع الى هذه الحالة فقط . فوجود مثل هذه الحالة الطبيعية انما هو بمثابة تجربة مباشرة . لأننا نستطيع أن نستنتج بسهولة أثر هذا العامل الذى كان سببا فى اختلاف الظاهرتين ومدى تأثيره فى غيرهما من الظواهر الأخرى . ولكن ليس عندنا من الوسائل ما نستطيع بفضله أن نحدد وجود حالتين من هذا القبيل فى علم مثل علم الاجتماع (١) .

واذا كانت الطبيعة قد قصرت فى أنها تمدنا بتجارب مباشرة من هذا النوع فانها قد أمدتنا بتجارب غير مباشرة . وهذه التجارب انما توجد فى الحالات « الباثولوجية » أى الحالات المرضية التى تصيب

(1) Levy Bruhl : La Philos. d. A. Comte P. 278.

جسم المجتمع . لأن المجتمع شأنه فى ذلك شأن جسم الانسان عرضة للأمراض التى تنتابه من حين لآخر . وهذه الأمراض تتمثل فى الفتن والثورات والانقلابات التى ترجع فى غالب الأمر الى تأثر القوانين الستاتيكية والديناميكية بعوامل طارئة وتيارات وقتية . وكما أن دراسة الحالات المرضية فى جسم الانسان تؤدى بنا الى الوقوف على أفضل السبل لشفائه واعادتها الى الحالة الطبيعية ؛ كذلك دراسة الحالات الباثولوجية تؤدى بنا الى الوقوف على طائفة من التجارب التى ينبغى الالتجاء اليها لاعادة المركب الجمعى الى حياته الطبيعية وسيره المعتاد.

غير أن دراسة هذه الحالات لا تؤدى بنا الى نتائج علمية الا اذا كان الباحث واقفا من قبل على القوانين التى تخضع لها الظواهر فى حالتها العادية حتى يستطيع أن يكشف أثر العامل الطارىء الذى سبب الظاهرة المرضية . أى أن الباحث لابد أن يكون طبيبا اجتماعيا حتى يستطيع فى ضوء دراسته للحالة الباثولوجية أن يكشف عن مواطن المرض فى المجتمع وعن علله وأسبابه الطارئة .

هذا ، الى أن هذه الوسيلة غير مجدية وليست مواتية فى كل الظروف والمناسبات فليس على الباحثين من سبيل لكى ينتظروا وقوع حالات مرضية فى المجتمع حتى يستطيعوا فى ضوء بحثها الوصول الى نتائج وتجارب فى ميدان الكشف الاجتماعى .

٣ ـ المنهج المقارن : المقارنة الاجتماعية بالمعنى الصحيح تقوم فى مقارنة المجتمعات الانسانية بعضها ببعض للوقوف على أوجه الشبه وأوجه التباين بينها . فنجد مثلا أن ظاهرة ما تتطور تطورا سريعا فى مجتمع ، بينما تتطور تطورا بطيئا فى مجتمع آخر . ونجد أيضا أن طائفة معينة من النظم تنتشر فى مجتمع ما ، بينما لا نجد مثيلا لها فى غيره من المجتمعات . وقد نجد كذلك أن ظاهرة تقوم بوظيفة اجتماعية أساسية فى مجتمع ، بينما لا تؤدى هذه الوظيفة أو ليست بالدرجة نفسها فى مجتمع آخر . فالدراسة المقارنة هى التى تفسر لنا هذه الحقائق وتشرح لنا أوجه التشابه والتباين بين المجتمعات .

وقد تتخذ المقارنة صورة أضيق من ذلك نطاقا بمعنى أنها تتناول مقارنة الطبقات أو الهيئات فى نطاق شعب واحد أو مجتمع محدود للوقوف على حالتها الاجتماعية ومدى احتياجاتها ومدى التفاوت الموجود فى المجتمع من حيث درجة الحضارة والمدنية ومستوى المعيشة ومعايير الأخلاق والأذواق العامة واختلاف اللهجات وما الى ذلك من الأمور التى تهم رجل الاجتماع .

وقد تتخذ المقارنة صورة ثالثة أعم وأشمل من الصورتين السابقتين وهى مقارنة جميع المجتمعات الانسانية فى عصر ما بالمجتمعات الانسانية نفسها فى عصر آخر . أى مقارنة الانسانية ككل بالانسانية ذاتها فى مرحلة أخرى . وذلك للوقوف على مبلغ التقدم الذى تخطوه الانسانية فى كل طور من أطوار تقدمها وارتقائها . وفائدة المقارنة فى هذه الحالة كذلك هى أن تقرب شعوب المعمورة ، التى يبدو أنها مستقلة تمام الاستقلال ، تقربها من بعضها البعض وترتبها على حسب درجتها فى التطور (١) .

والمقارنة فى هذه الحالة تفقد موضوعيتها وتصبح قائمة على فكرة فلسفية مجردة تقترب الى حد كبير من نظريات فلسفة التاريخ التى شرحناها بالتفصيل فى الفصل السابق . وهذا المعنى الفلسفى هو الذى استأثر بعناية « أوجيست كونت » واعتبره قطب الرحى من المنهج المقارن . ولذلك فقد هذا المنهج أهميته عند « كونت » واختلط بنظريته فى « التقدم » القائمة على أساس أن الانسانية ككل وكوحدة نوعية تنتقل عبر مراحل الارتقاء التدريجى كما سنفصل ذلك فيما بعد .

٤ ـ المنهج التاريخى : يعتبره كونت آخر حجر فى بناء المنهج الوضعى ويسميه « بالمنهج السامى » . ويقصد به المنهج الذى يكشف عن القوانين الأساسية التى تحكم التطور الاجتماعى للجنس البشرى باعتبار أن هذا الجنس وحدة واحدة تنتقل من مرحلة الى أخرى أرقى

(1) Ibid : P. 288.

منها . أى أنه أخضع الانسانية لفكرة فلسفية فى التطور شبيهة بأفكار أصحاب فلسفة التاريخ . وأقام « كونت » منهجه التاريخى على أساس قانونه الشهير « بقانون الأدوار الثلاثة » وهو قانون يدعى أنه استخلصه من دراسة تاريخ الانسانية ودراسة علمية تحليلية . والواقع أنه يعبر عن آراء فلسفية شخصية يؤمن بها كونت وحده ولا يعبر عن حقائق التاريخ ولا يصور مبلغ التطور الذى قطعته المجتمعات الانسانية فى تقدمها . وسنشير الى ذلك بالتفصيل فى الفقرة القادمة .

فكأن كونت لم يفهم من المنهج التاريخى ذلك المعنى الذى نفهمه الآن من أن هذا المنهج يتطلب أن يقف الباحث على طبيعة الظاهرة وعناصرها وتطورها واختلاف أشكالها باختلاف الشعوب وباختلاف مراحل التطور ، وعلاقتها بما عداها من الظواهر الاجتماعية ، ومبلغ تأثرها أو تأثيرها فى طوائف الظواهر الأخرى ، لأن هذه الخطوات ضرورية لكشف الوظيفة التى تؤديها الظاهرة والوقوف على القوانين التى تحكمها . لم يفهم « كونت » من المنهج التاريخى هذه المعانى العلمية التى تؤدى بالباحث الى الأغراض الوصفية والتحليلية التى يرمى اليها . ولكنه فهم منه معنى فلسفيا بعيدا عن طبائع الأمور ، ولا يمكن أن يؤدى به الى كشف علمى محقق . ولا شك أن « كونت » قد أساء الى منهجه بهذا الفهم لخاطىء ، وانحرف انحرافا ظاهرا عن الخطة العلمية التى أراد أن يرسمها لدراسة ظواهر العمران دراسة وضعية .



ثالثا ــ الديناميك سوسيال :

أشرنا فيما سبق أن كونت قسم موضوعات علم الاجتماع الى مبحثين أساسيين هما الديناميك والستاتيك الاجتماعى وأن موضوع الديناميك هو دراسة قوانين الحركة الاجتماعية والسير الآلى للمجتمعات الانسانية والكشف عن مدى التقدم الذى تخطوه الانسانية فى تطورها . وتدور بحوثه الديناميكيه حول نظريتين أساسيتين هما : نظريته فى قانون الأدوار الثلاثة ، ونظريته فى تقدم الانسانية .

وسنقول كلمة موجزة عن كل منهما :

١ ــ قانون الأدوار الثلاثة : يقول « كونت » انه انتهى من دراسته للديناميك الاجتماعى أى للناحية المتعلقة بالتطور الى الكشف عن قانون عام سماه قانون « الحالات الثلاث Lois des Trois Etats » وملخصه أن العقل الانسانى أو التفكير الانسانى قد انتقل فى ادراكه لكل فرع من فرع المعرفة من الدور التيولوجى (الدينى) الى الدور الميتافيزيكى وأخيراً للدور الوضعى أو العلمى .

ويقصد كونت بالدور التيولوجى (الدينى) أن العقل كان يسير على أسلوب الفهم الدينى بمعنى أنه كان يفسر الظواهر بنسبتها الى قوى مشخصة مريدة خارجة عن الظاهرة نفسها كالآلهة والأرواح والشياطين وما اليها . كأن يفسر ظاهرة النمو فى النبات بنسبتها الى الله عز وجل أو الى أرواح النبات . ويقصد بأسلوب الفهم الميتافيزيكى (أو التجريدى) أن العقل كان يفسر الظواهر بنسبتها الى معان مجردة أو قوى ميتافيزيكية وعلل أولى لا يقوى على اثباتها . كأن يفسر ظاهرة النمو فى النبات بنسبتها الى قوة النبات . ويقصد بأسلوب الفهم العلمى أن العقل يذهب فى تفسيره للظواهر بنسبتها الى القوانين التى تحكمها والأسباب المباشرة التى تؤثر فيها . كأن يفسر ظاهرة النمو بنسبتها الى العوامل الطبيعية والكيميائية والقوانين المؤلفة لهذه الظاهرة .

ويستدل « كونت » على صحة قانونه بالرجوع الى تاريخ العلوم من ناحية ، وتاريخ الانسانية من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى تبين بالدراسة والبحث أن كل فروع المعرفة مر أولاً بالدور التيولوجى ثم تطور (بصدد تفسير ظواهره) الى الدور الميتافيزيكى وأخيرا وصلت معظم العلوم الى الدور الوضعى . ومن الناحية الثانية عقد « كونت » موازنة بين الأدوار التى قطعتها الانسانية فى تطورها وبين الأدوار التى يمر بها الفرد فى نشأته ونمـوه . فالمرحلة التيولوجية التى بدأت بهـا الانسانية تشـبه مرحلة الطفولة التى يبدأ بها الانسان الفرد حياته ، والمرحلة الميتافيزيكية تشبه مرحلة الشباب والمراهقة ، والمرحلة الوضعية

التى استقرت عليها الانسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال التى يصل اليها الفرد . فالانسانيـــة فى أدوار تقدمها شأنها شأن الفرد فى مراحل نموه وتقدمه .

وهذا القانون كما هو واضح يبين تطور التفكير الانسانى فى فهم الأشياء ، غير أن كونت لا يعترف أن نطاق قانونه ضيق الى هذا الحد ــ ويقول انه القانون العام للتطور الاجتماعى فى جملته ومختلف نواحيه ، لأنه انتهى من دراسته للديناميك سوسيال . فتاريخ الفنون وتطورها وتاريخ النظم وتطورها وتاريخ الحضارة بالاجمال وتطورها ومظاهر القانون والسياسة والأخلاق وما اليها لا يمكن فهمه الا اذا وقفنا على تاريخ التطور العقلى ، لأن هذا التطور هو المحور الأساسى الذى تدور حوله كل مظاهر النشاط الاجتماعى . والسبب فى ذلك أنه يذهب الى أن الفكر هو الدعامة لكل نواحى الحياة الاجتماعية ، ولابد أن يتبعه تطور منسجم معه فى جميع أنحاء هذه الحياة ، وكل تغير فى الحيـــاة الاجتماعية انما يكون نتيجة لتطور التفكير . فلا غرابة اذن أن يكون قانون الحالات الثلاثة الذى يعبر عن التطور الفكرى هو نفسه القانون العام الذى يفسر جميع مظاهر التطور الاجتماعى .

غير أنه من الواضح أن كونت يحمل قانونه فوق ما ينبغى ويخرج به من نطاق التطور العقلى الى تطور الانسانية بالاجمال . وهو فوق ذلك بين الفساد من وجوه أخرى سنشير اليها عندما نتناول فلسفة كونت بالنقد فى الفقرة السادسة الأخيرة .

٢ ــ نظرية التقدم : يفهم « كونت » من معنى كلمة « تقدم » سيرا اجتماعيا نحو هدف معين لا يمكن الوصول اليه الا بعد المرور بأدوار ضرورية محددة ، أى أن السير الاجتمـــاعى لابد أن يكون خاضـــعا لقوانين . ولعل هذه الفكرة كانت بعيدة عن أذهان المفكرين السابقين الذين درســـوا الحركات الاجتماعية بوصـــفها اضطرابات أو ذبذبات تحصل فى المجتمعات ولم يفطنوا الى أنها تســـير وفقا لقوانين ضرورية تحدد بالضبط ســـير تقدمها والشروط أو الظروف الضرورية لذلك .

ولعل هذا هو الذى دعاه الى التعريض ببحوث من سبقه من المفكرين أمثال : بسكال وكوندرسيه وهلفتيوس ، لأن هؤلاء وأمثالهم لم يعرفوا المعنى العلمى المطابق « للتقدم » واختلطت بحوثهم بمبادىء فلسفية وتصورات ميتافيزيكية .

ويرى كونت أن انتقال الانسانية من مرحلة الى أخرى يكون مصحوبا عادة بتقدم أو تحسين يبدو فى مظهرين : تقدم فى حالتنا الاجتماعية ، وتقدم فى طبيعتنا الانسانية . ويسمى المظهر الأول بالتقدم المادى ، وهو فى نظره أوضح ظهورا وأسرع حركة وأسهل حدوثا وأقرب تحقيقا . ويتوقف هذا التقدم على مقدار معرفتنا بقوانين الظواهر الاجتماعية والتدخل بفضلها لكى نحقق الاصلاح أو التقدم المنشود . وفيما يتعلق بتقدم طبيعتنا فانه يبدو واضحا فى الناحيتين البيولوجية والعقلية . فقد أدى التقدم البيولوجى الى زيادة متوسط عمر الانسان وتقدم القواعد الصحية وفن الطب . وأدى التقدم العقلى الى كشف وسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمات الانسان ، لأن العقل أو الذكاء عبارة عن آلة عامة يمكن استخدامها بصفة مطلقة فى توسيع نطاق تدخل الانسان واشرافه على الكون ومظاهره . ويقول كونت ان المظهرين المشار اليهما لابد أن يسيرا جنبا الى جنب لأن السعادة الانسانية لا تعتمد فحسب على تحقيق قدر من المنافع المادية المتعلقة بالوضع الاجتماعى للأفراد ولكنها تتطلب فوق ذلك ارتقاء واسع النطاق فى المعايير العقلية والأخلاقية والجمالية وما اليها من المعنويات التى لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية .

فالتطور الاجتماعى فى نظر كونت ، مصحوب بتحسن وتقدم مطرد ، غير أن هذا التقدم نحو الكمال بطىء وشاق ويتخلله كثير من الصعاب . وقد تعترضه الأزمات والاضطرابات والمنازعات التى لا تقف عند حد . لدرجة أن الانسانية اذا كانت تأمل فى حالة أحسن فانه بمجهوداتها الخاصة تتمكن من تحقيق تقدم أسرع . لأن تدخل النشاط الانسانى قد يعجل بمجىء مرحلة من المراحل كان لابد لها أن تأتى لو لم يتدخل

الانسان باعتباره ممثلا للانسانية أو تتدخل الحكومة باعتبارها ممثلة لسلطة المجتمع .

***

رابعا ـــ الستاتيك سوسيال :

ذكرنا فيما سبق أن كونت يقصد بالستاتيك سوسيال دراسة المجتمعات الانسانية فى حالة استقرارها وباعتبارها ثابتة فى فترة معينة من تاريخها . ويدرس كذلك هذه المجتمعات فى تفاصيلها وفى جزئياتها من حيث العناصر والنظم الاجتماعية . ويرمى من وراء هذه الدراسة الى الوقوف على القوانين التى تحكم تماسكها وتعمل على تضامنها .

ويبدأ كونت بحوثه بتحليل الضرورة الاجتماعية ويعتبر أن حالة الاجتماع هى الحالة الطبيعية للانسان ، لأن الأفراد يولدون مزودين بميل غريزى نحو حياة الجماعة وهذا الشعور أو الميل الفطرى مستقل كل الاستقلال عن الرغبات الفردية والأغراض الخاصة . ولذلك نراه ينقد نظريات التعاقد الاجتماعى ويندد بها لأنها تجعل من الاجتماع الانسانى مركبا صناعيا قصد اليه الأفراد عن قصد وروية وارادة المتعاقدين . فالتعاقد فى نظره ليس سببا فى نشأة الحياة الاجتماعية وتكوينها ولكنه ثمرة من ثمرات هذه الحياة . لأن المنافع الخاصة والرغبات الشخصية والمصالح الذاتية لا تظهر بوضوح الا فى المجتمع الذى تم تكوينه بصفة تلقائية .

ووصل كونت فى تحليله الستاتيكى الى أن المجتمع يتكون من ثلاثة عناصر : الفرد ، والعائلة ، والدولة . غير أن الفرد فى ذاته لا يعتبر عنصرا اجتماعيا ، فالقوة الاجتماعية مستمدة فى حقيقتها من تضامن الأفراد واتحادهم ومشاركتهم فى العمل وتوزيع الوظائف فيما بينهم . أما القوة الفردية الخالصة فلا تبدو الا فى قوته الطبيعية . ولكن ليست لهذه القوة أية قيمة اذا كان الفرد وحيدا أعزل من الأسباب والوسائل التى تذلل له متاعب الحياة . ولا قيمة كذلك لقوة الفرد العقلية والأخلاقية ، فالأولى لا تظهر الا بمشاركة غيرها من القوى واتحادها

معها ، والثانية فى نظره وليدة الضمير الجمعى والتضامن الأخلاقى فى المجتمع . وهذا التحليل يدلنا على أن الفردية الخالصة ، على فرض وجودها ، لا تمثل شيئا من الحياة الاجتماعية التى لا تتحقق بصورة صحيحة الا حيث يكون هناك امتزاج عقول وتفاعل وجدانات واختلاف وظائف وتنوع أعمال . وهذه الأمور كلها تهدف الى غايات مشتركة وأهداف واحدة . ومن الواضح أن الفردية لا يتحقق فيها شىء من هذه المظاهر الجمعية ، ولا شك أن أبسط وسط يتحقق فيه ما أشرنا اليه هو الأسرة .

فالأسرة هى أول خلية فى جسم التركيب الجمعى وهى ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية . وقرر « كونت » مبدأ خضوع المرأة للرجل مع الاعتراف بسموها من الناحية العاطفية والوجدانية الضرورية للاستقرار فى حياة الأسرة . وتكلم عن الزواج واعتبره استعدادا طبيعيا عاما وهو الأساس الأول لكل مجتمع ، وكل عامل من شأنه أن يضعف من الزواج أو يقلل من أهميته فانه بمثابة عامل هدم لنظم الأسرة الطبيعى ولنظام المجتمع . ولذلك فهو لا يقبل فكرة الطلاق ، ويعتبرها من عوامل الاخلال بنظام الحياة الأسرية بصفة خاصة وحياة المجتمع بالاجمال . ويعرف الاسرة بأنها « اتحاد له طبيعة أخلاقية » لأن المبدأ الأساسى فى تكوينها يرجع فى نظره الى وظيفتها « الجنسية والعاطفية » . ولا شك أن الميل المتبادل بين الزوجين ، والعطف المتبادل بين الزوجين من جهة والأبناء من جهة أخرى ، والمشاركات الوجدانية الموجودة بين أفراد هذا المجتمع الصغير ، ثم تربية الأطفال والنزعة الدينية التى يغرسها الأبوان فى أولادهم ، والحقوق والواجبات المترتبة لكل عضو فى الأسرة قبل العضو الآخر ، كل هذه الأمور ترجع فى طبيعتها الى وظيفة الأسرة الأخلاقية .

وتطرق كونت من دراسة الأسرة الى دراسة المجتمع . فهو وحدة حية ومركب معقد أهم مظاهره التعاون والتضامن ، ولذلك فهو من طبيعة عقلية . وأما وظيفته الأخلاقية فانها تابعة للوظيفة العقلية ولاحقة

بها ومترتبة عليها . ويرى كونت أن مبدأ التعاون والتضامن هو الذى يسيطر على المجتمع ويحكمه . ويسمى هذا المبدأ لدى بعض المفكرين المحدثين بمبدأ « تقسيم العمل وتوزيع الوظائف الاجتماعية » .

ويرى كونت أن التضامن الاجتماعى لا يمكن أن يتحقق بصورة كاملة الا اذا وجه المسئولون عنايتهم الى اصلاح ثلاثة نظم اجتماعية أساسية وهى : نظام التربية والتعليم ، ونظام الأسرة ، والنظام السياسى فى الدولة . لأن التعليم من شأنه أن يحارب الغرائز الفطرية ويهذب المشاعر الانسانية ، ويسمو بمدركات الفرد وتصوراته وأحكامه وهذه الأمور من شأنها أن تخفف فى نفوس الأفراد الغرائز الأنانية وحب الأثرة فيسهل عليهم أن يعيشوا معا فى وئام وسلام . وتقوم الأسرة بتقوية عاطفة حب الغير وتحويل أنانية الفرد الى « غيرية » . أما النظام السياسى فى الدولة فمن شأنه أن يقاوم ما عسى أن ينشأ فى جو المجتمع من تصادم بين مصالح الهيئات الاجتماعية ، ومن نزاع بين الطبقات حول مشاكل الانتاج وكيفية توزيعه . ويعمل هذا النظام كذلك على ترقية المستوى المادى للأفراد ولا يدخر جهدا فى السمو بمستواهم الأدبى والروحى عن طريق نشر الثقافة الشعبية العامة بينهم . ويجب أن يعمل النظام السياسى على التخفيف من حدة الفواصل الطبقية وتضييق الهوة التى تفصل بين طبقات المجتمع . هذه الأمور الثلاثة التى سبق الاشارة اليها هى الدعائم الأساسية التى يرتكز عليها الاستقرار الاجتماعى ، وبفضله يتحقق التضامن بين عناصر المجتمع ويشتد تماسكها واتحادها وتتكامل وظائفها .

وبصدد اصلاح نظام التربية والتعليم يرى « كونت » أن المجتمع يحتاج الى نظام من التربية الوضعية يحل محل دراسة الآداب والنظريات المجردة . وهذا النوع لابد أن يقوم أولا على معرفة حقائق العلوم الوضعية الجزئية ويقوم ثانيا على أسس علمية تنحو بالنشء بعيدا عن الجمود والعقم النظرى ويؤهل الأفراد للمشاركة بصفة ايجابية فيما يتطلبه المجتمع من وظائف جديدة . ويجب أن يكون للاعداد المهنى معاهد

خاصة . ولا يفرق المسئولون بين بنات المجتمع وبنيه فيما يتعلق بنوع التعليم ومناهجه ووسائله . وقســم مراحل التعليم الى ثلاثة : مرحلة ابتدائية ، ومرحلة ثانوية ، ومرحلة عالية وظيفتها اعداد الشباب لمواجهة حياتهم العملية وتمرينهم على النزول الى معترك الحياة وتوجيههم الى حل المشاكل الاجتماعية القــائمة ، لأن العلم فى نظره يجب أن يحقق وظيفة اجتماعية . ويجب أن تكون هذه المراحل كلا متماسك الأجزاء تؤدى كل مرحلة الى الأخرى بنوع من الاعداد الفنى . ونصح بضرورة فصل السياسة عن العلم ، بمعنى أن يكون الطلاب بعيدين عن الأحزاب السياسية التى تعود النفاق وتثير الخصومات فضلا عن أنها لا تتفق فى اتجاهاتها ورغباتها مع ما يتطلبه العلم من حرية واعتدال وتفرغ . ومن شأن السياسة دائما أن تعمل على اضعاف الروح الأخلاقية فى النشء وافساد طبائعهم البريئة . فيجب ابعادهم عنها بكل السبل الممكنة .

وبصدد اصلاح النظام الأسرى فكل ما ذكره مستمد من نظم الأسرة المسيحية وعلى الأخص الأنظمة الكاثوليكية . وضغط بصفة خاصة على وظيفتها الأخلاقية والتربوية . فالأسرة الصالحة هى التى تشــيع بين أفرادها عواطف حب الغير والتودد والتراحم وكل ما من شأنه أن يهذب انسانية الأفراد ويروضهم على استساغة مبدأ التضامن الاجتماعى .واعتبر الأم هى المسئولة عن اعداد الاطفال فى المرحلة الأولى . فهى التى تتولى اثارة امكانيات الطفل وتعمل على توافر التوازن بين مختلف ملكاته الناشئة . وهى التى تقوم من لسان الطفل وتلقنه بعض المفردات اللغوية والعلمية وتغرس فيه مبادىء الدين الوضعى الجديد (وهو عبــادة الانسانية) الذى دعا اليه كونت . ويأمل كونت أن الأمهات اللاتى تلقين تربية وضعية صحيحة يتمكن من تعليم أولادهن والاشراف على تربيتهم فى المرحلة الاعدادية الأولى بدلا من ذهابهم الى المدارس .

وبصدد اصلاح النظام السياسى عرض كونت لوظيفة الحكومة وحللها وقرر أن هذه الوظيفة ليست سهلة الأداء مقصورة على تنظيم البوليس أو ضمان سلامة الشعب ونشر الأمن ، وليست كما كان يقال عنها فى

القرن الثامن عشر أنها شر لابد منه ، بل بالعكس من كل هذا ، الحكومة هي أولى الوظائف الاجتماعية وأهمها ، وهي دليل على مبلغ تقدم المجتمع، وهذا التقدم مرهون بنظام هذه الهيئة ومبلغ انقياد الأفراد لها ومدى سلطتها عليهم . ووظيفة الحكومة فى نظره تقوم فى تحقيق مبدأ التضامن فى المجتمع والحرص على وحدته . ومعنى ذلك أن وظيفتها لا تكون مقصورة على المصالح المادية فحسب بل تشمل كذلك الناحية الروحية فكما تعمل على تحقيق التضامن المادى فكذلك تحقق التضامن الروحى عن طريق حفظ الدين ورعايته وغرسه فى قلوب الأفراد وأخذهم فى هذا الصدد بما يحفظ للمجتمع دوامه واستقراره وحيويته . فيجب اذن ألا تقتصر وظيفة الحكومة على السلطة الزمنية بل لا بد أن تكون لها قوة روحية بجانب وظيفتها الزمنية . ولا يمكن اصلاح المجتمع فى نظره ما لم تجمع الحكومة بين الوظيفتين الزمنية والدينية ، وما لم تتمتع بسلطتيها الزمنية والروحية معا .

ودرس « كونت » الناحية الاقتصادية فى المجتمع . فقد لاحظ أن السير الصناعى كان فى اطراد دائم وزيادة مستمرة ، وكان هذا النشاط سببا فى متاعب عملية كثيرة . فدرس كونت صنوف الشقاق بين « رؤوس الأموال والأيدى العاملة (١) . وعزا ذلك الى عدم المقدرة السياسة والى التهاون الاجتماعى ونزعة الأثرة والأنانية التى تسيطر على أصحاب الاعمال والى مغالاة طبقة العمال فى مطالبهم التى قدتكون غير عادلة فى بعض الظروف . حلل هذه الأمور ووصل الى سبب دقيق ملخصه أن الحكومة لم تنجح فى تنظيم تربية للشعب تحميه من دعاة الثورة وهواة التمرد ومن العناصر الهدامة . فلا سبيل اذن للقضاء على هذه الأزمات الاجتماعية ما لم نوفق أولا فى وضع تربية اجتماعية سليمة .

وعرض « كونت » للنظريات الاقتصادية السائدة ونقدها جميعا . نقد آراء مدرسة الفزيوقراط وماتذهب اليه من اشاعة الحرية الاقتصادية

(1) A. Comte, Système de Politique, Positive, 1, P. 154, 159 Cours, IV P. 3. 76.

وتأدى بضرورة التدخل من جانب الحكومة لكى تقيم توازنا معقولا بين الأهداف الفردية وبين ما ينبغى أن تكون عليه المعاملات الاجتماعية . ونقد الاشتراكيين والشيوعيين واعترف بأنهم وفقوا فى الوصول الى بعض الحقائق ولم يكونوا مخطئين فى كل ما قالوه . واتفق معهم فى وجوب تدخل الحكومة فى العلاقات الاقتصادية وتنظيم وسائل الانتاج والاشراف عليه ، ولكنه خالفهم فى دعوتهم الى الغاء الملكية الفردية والقضاء على جهود الأفراد الخاصة لأن الملكية تعتبر ظاهرة اجتماعية والقضاء عليها يعتبر خرقا فى نظم المجتمع . وهذا فضلا عما يتضمنه الالغاء من تضييق دائرة نشاط الفرد لدرجة تجعل منه كائنا معدوم الشخصية .

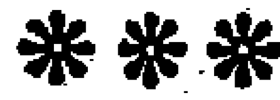
ودرس « كونت » الناحية الأخلاقية فى المجتمع واستأثرت بمزيد عنايته الى حد أنه رأى وجوب قيام علم وضعى هو « علم الأخلاق » غايته كشف القوانين الأخلاقية . لأن هذا الكشف له أهمية اجتماعية عظمى من حيث أنه يعطى لنا فرصة لاختيار أحسن الوسائل التى بفضلها نستطيع أن نتدخل فى تغيير الظواهر أو تكييفها حسب الظروف الاجتماعية . ويرى « كونت » أن علم الأخلاق الوضعى سواء من ناحيته النظرية أو العملية لا يمكن أن يقوم الا اذا تأسس علم الاجتماع أولا ، لأن هذا الأخير يغذيه بمبادئه العامة ومادة بحثه ومنهجه والموضوعات الأساسية التى يعالجها (١) .

ودرس المدارس الأخلاقية المعاصرة له ونقدها . وأقر صحة المبادىء الأخلاقية التى نادت بها المسيحية . ورسم صورة للكمال الأخلاقى الذى ينشده فى المجتمع . وهذا الكمال هو عبارة عن الانسجام الذى يمكن تحقيقه بين جميع الأفراد عن رغبة وشعور متبادل وفقا للمبدأ القائل « عش لغيرك » . بيد أن تحقيق هذا المبدأ لابد له من تضامن قوى يخفف من حدة النزعات الفردية ، ويعمل من جهة أخرى على تقوية الروابط الاجتماعية والشعور بالمشاركة الوجدانية بين مختلف

(1) A. Comte : Système de Politique Positive II : 436-437.

الأفراد والطبقات ولابد أن يظهر هذا التضامن فى صورة ضغط المجتمع ضغطا خفيفا مستمرا على سلوكنا وعلى القوة المحركة فينا . هذا ، وقد انتهى كونت من دراسته لمختلف العلاقات الاجتماعية وتحليل العوامل المؤثرة فى الأوضاع السياسية والاقتصادية الى تقرير حقيقة هامة وهى أن الاصلاح الاجتماعى يعتمد فى آخر تحليله على اصلاح الأخلاق اذ يجب تنظيمها أولا ويجب تحديد حقوق وواجبات الأفراد ، وتوجيه كل مواطن حسب استعداده وامكانياته الى وظيفته الاجتماعية .

ولم يفت « كونت » أن يدرس الناحية الدينية فى المجتمع . لأن المجتمع فى مساس الحاجة الى مجموعة منظمة من العقائد ، يتفق عليها الأفراد جميعا . وهذا لا يتأتى الا اذا ألغينا الديانات القائمة وصهرناها فى دين جديد . وهذا ما حدا به أن يضع لنا بجانب النظم السابقة نظاما دينيا جديدا هو « الدين الوضعى » ويدور هذا الدين حول عبادة الانسانية كفكرة . أى أن فكرة الانسانية تحل فى نظره محل فكرة « الله » فى الديانات الراقية المعروفة . ورسم كونت لهذه الديانة طقوسا ونظما تناسبها ودعا جميع أفراد الجنس الانسانى أن يتجهوا اليها بالعبادة والتقديس لأنها « الكائن العظيم ونحن أعضاؤه » . ووظيفة هذه الديانة كما يراها كونت ، تحقيق وحدة دينية فى العالم بأسره لأن جميع الأفراد سيتجهون بقلوبهم وعقولهم نحو فكرة واحدة ومركز واحد فتبطل الشرور والآثام وتنتفى المنازعات والحروب وتعيش الأجناس البشرية الثلاث : الجنس الابيض والأصفر والأسود التى تمثل فى الانسانية الذكاء والعمل والعاطفة فى عصر دينى ذهبى [1] .



خامسا ــ فضل كونت على الفلسفة والدراسات الاجتماعية :

تزعم كونت علماء عصره بفضل ماله من ثروة فلسفية وانتاج خصب ، وبفضل ما أحدثه فى مناهج البحث من تجديد ، وفى تاريخ العلم

(1) A. Comte : Catéchisme Positiviste.

والفلسفة من ابتكار . ومع أن فلسفته كانت موضع النقد فى كثير من مواطنها ، غير أنها فتحت آفاقا جديدة فى ميدان الفكر واتجاهات جديدة فى طرائق البحث ، وشعبا جديدة فى الدراسة . وسوف يتضح لنا ما يستحقه كونت من التقدير والاهتمام بمجرد عرض مبسط للنتائج الفلسفية والاجتماعية العامة التى انتهى اليها من دراسته الطويلة وبحوثه المفصلة .

وقد لخص كونت نفسه هذه النتائج فى كتابه « دروس فى الفلسفة الوضعية » : فمن الناحية العقلية نرى أن « كونت » وصل الى تحقيق الوحدة العقلية التى لم تتحقق يوما ما فى تاريخ الانسانية حتى فى المراحل البدائية التى كان الأفراد يلجأون فيها الى تفسير ظواهر الطبيعة بفعل الشياطين والآلهة والارادات السماوية . وقد وصل « كونت » فى الناحية الأخلاقية وهى التى تلى الناحية العقلية فى أهميتها الى وجوب اتفاق العقول أيضا على المشاكل النظرية التى تتعلق بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض وعلاقتهم بالانسانية وهى الكائن الأعظم الذى تتجه اليه كل القلوب ــ واتفاق العقول واتحادها يسمح لنا بوضع تربية عامة مشتركة يساهم فيها كل أفراد المجتمع ، والغرض منها أن تغرس فى المجتمع معتقدات ومبادىء أخلاقية ومتينة .

وفى الناحية السياسية وصل « كونت » الى وجوب فصل القوتين الروحية والزمنية أى السلطتين الدينية والتنفيذية . ويجب أن يهدم النظام السياسى القائم (وعلى الأخص فى المجتمع الفرنسى) ويحل محله نظام ثابت يحقق فكرتى النظام والتقدم لأنه يرى أن هاتين الفكرتين مرتبطتان تمام الارتباط ــ وأخيرا من الناحية الجمالية يرى كونت أن الحاجة ماسة الى ظهور فن جديد على غرار فن احياء القديم أو فن العصور الوسطى ولكنه يختلف عنهما فى ارتباطه بالعقائد والأفكار القائمة واتفاقه مع حياة المجتمع الوضعى ونظمه ومبادئه . ويمكننا استخلاص كل هذه النتائج من مبادىء وقواعد الديانة الوضعية أو (ديانة الانسانية) التى نزع كونت فى النصف الثانى من حياته اليها ، فوضع

عقائدها ونظمها وطقوسها ونادى بضرورة الايمان بها ، كما فصلنا ذلك فيما سبق .

ويرى كونت أن جميع النظم الاجتماعية من سياسية واقتصادية وأخلاقية تعتمد على الوحدة العقلية القائمة أولا وبالذات على أساس الفلسفة الوضعية ــ لأن هذه الفلسفة هى التى تبرر مثل هذه الوحدة وتفسرها .

ولكن ما قيمة هذه الوحدة العقلية فى فلسفة كونت وكيف تحققها الفلسفة الوضعية ؟.

ان الاجابة على هذا السؤال قد سبق شرحها وتفصيلها فى ثنايا الفقرات السابقة (١) . ويتلخص ذلك فى أن الوحدة العقلية العامة الشاملة تؤدى بدورها الى وحدة العقل الفردى ، وهذه الوحدة الأخيرة تتطلب شرطين هامين هما : وحدة المنهج الذى يستخدمه العقل فى الدراسة والبحث ، ثم تجانس النظريات التى يسير بمقتضاها العقل . وقد شرح لنا كونت أن هذه الوحدة وهذا التجانس يتوفران فى كل الظواهر حتى عصره ماعدا الظواهر الأخلاقية والظواهر الاجتماعية . فهما المستثنيان من توافر هذه الوحدة وهذا التجانس فيهما .

اذن هذه النقطة الأخيرة تنتهى فى آخر تحليلها عند « كونت » الى الاجابة عن السؤال الآتى : هل يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية والأخلاقية بنفس الطريقة ونفس المنهج الذى تدرس به الظواهر الأخرى !؟ فاذا كان الجواب سلبا استمرت هذه الظواهر خاضعة للفوضى العقلية وبالتالى لفوضى العادات والأخلاق والنظم الاجتماعية . واذا كان الجواب ايجابا حقق العقل الانسانى الوحدة والتجانس الذى يتطلع اليهما .

فبعث هذا العلم وقيامه هو النقطة الجوهرية الدقيقة فى فلسفة كونت . وما أشبه كونت بأفلاطون فى هذه الناحية !! فكما أن جميع

---

(١) أنظر ما جاء خاصا بهذا الموضوع فى الفصلين الثانى والثالث من كتابى اوجست كونت .

الطرق والنظريات عند أفلاطون تؤدى الى نظرية المثل وتتفرع منها ، فكذلك أيضا كل النظريات الوضعية عند كونت تؤدى الى علم الاجتماع .. فهو المركز الذى تلتقى فيه فلسفة العلوم ونظرية المعرفة وفلسفة التاريخ وعلم النفس والأخلاق والسياسة والدين .

اذن أول نقطة جديرة بالتقدير فى فلسفة كونت هى تطبيق منهج البحث الوضعى على الظواهر الاجتماعية (كما سبق لابن خلدون أن فعل ذلك فى حدود ضيقة) وتحقيق وحدة المنهج ووحدة المعرفة الوضعية .

والواقع أننا اذا نظرنا الى الغاية التى قصد كونت الوصول اليها ، فانه من الصواب أن نقرر أن هذه الغاية هى « السياسة » ولا أدل على ذلك من كتابه الثانى المعروف « بالسياسة الوضعية » . ولكن اذا نظرنا الى هذه الغاية فى ذاتها من حيث هى وجدناها ضرورة عبارة عن مجهود نظرى فلسفى . لأن خلق علم الاجتماع الوضعى كما شرحه كونت حقق الفكرة التى يسميها « كانت » « كلية التجربة » « Totalisation de l'experience » . وبدون الدخول فى تفاصيل البحث ، فالمعروف أن محاولات كثيرة قد بذلت فى سبيل تحقيق هذه الفكرة قبل « كونت » . ولكن أصحاب هذه المحاولات كانوا يعتقدون أن هناك تمييزا جوهريا بين الفلسفة من ناحية ، وبين المعرفة العلمية من ناحية أخرى ولذلك باءت محاولتهم بالفشل .

ولقد حاول الفلاسفة المعاصرون لكونت اقناعه بأن الفلسفة ، سواء ما كان يبحث منها فى جوهر الأشياء وطبيعتها أو ما كان يبحث منها فى قوانين العقل ونقده ، يجب أن تسيطر على العلم وتحدد خواصه الجوهرية وتفسر مبادئه وتبرر ظهوره — ولكن كونت لم يسلم بهذا المبدأ ورفضه جملة وتفصيلا بحجة أن هؤلاء الفلاسفة لم يستطيعوا الى الآن اقامة فلسفة تقبلها العقول جميعا وتسلم بها على الاطلاق . فمثلا : المثالية ، والمادية ، والروحية ووحدة الوجود ، فى جميع صورها وأشكالها وأصولها المختلفة ، كل هذه المذاهب لا تفيدنا أكثر من هدم

النظريات المعارضة لها بدون أن تقيم نظريات عامة بصفة قاطعة . فان مجهود كل مذهب منها يتجه أولا وبالذات الى تفنيد ما عداه من المذاهب واظهار أخطائها واثبات صحة ما يقوله بدون أن يكون بينها جميعا اجماع تام على مبادىء معينة أو أساس وتصورات لا تقبل الهدم . ان هذه الفلسفات فى نظر « كونت » تتظاهر بأنها تعطينا معرفة عقلية لكل ما كان خارجا بطبيعته عن متناول العلم وعن دائرة التجربة ، وتتظاهر كذلك بتفسير جوهر الظواهر الكونية وذواتها وعللها وغاياتها والنظام الذى يحكمها . بيد أنها فى حقيقة الأمر لم تمدنا الا بتصورات فلسفية وقتية ضرورية لعصرها وزمانها . وهذه التصورات وهذه المبادىء فى نظره قد شاخت وهرمت وحق عليها الفناء . ومع أن كونت استند فى كثير من أفكاره وتصوراته على مبادىء ميتافيزيكية ، غير أنه يرى أن الميتافيزيكا ان هى الا ايديولوجيا عقلية آخذة فى الضعف والذبول وفى طريق الانحلال والفناء حيث يقوم التفكير الوضعى على أنقاضها ..

بيد أن أصحاب هذه المدارس الفلسفية لا يقتنعون بدورهم بكلام كونت لأنه اتهمهم بالخلط بين الحقائق التى تدخل فى نطاق البحث العلمى والتجربة ، وبين الحقائق الخارجة عن نطاق هذا البحث . وقالوا أليس من الواجب عليه لكى يبرر ويفسر تمييزا كهذا ، أن يبدأ أولا أو أن يضع لنا قبل كل شىء ، دراسة نقدية للعقل الانسانى . أى أنهم يرون أنه كان من الضرورى أن يقدم لفلسفته بوضع نظرية للمعرفة الانسانية مماثلة لنظرية « كانت » التى عرضها فى كتابه « نقد العقد الخالص » ! ولذلك فان « Renouvier » وهو من تلامذة « كانت » حاول البرهنة على أنه بدون النقد المشار اليه الذى أهمله « كونت » فان فلسفته تبقى سطحية ويعوزها كثير من المنطق . وبدون الدخول فى تفاصيل هذه المناقشات والأخذ والرد بين هذه المدارس ، فان الاعتراض على كونت ينتهى فى آخر تحليله الى توجيه اللوم اليه لأنه لم يحدد ما يعتبره خاضعا للبحث العلمى وقابلا لاجراء التجارب عليه . وأهم من ذلك لم يحدد لنا كونت القوانين العقلية بتحليل العقل معكوسا على ذاته

وبالرجوع على نفسه أى قوانين العقل فى ذاته وبذاته . ويناقشونه متسائلين بأى حق يصرح كونت بأن هذا غير ممكن فى ذاته ؟ وأن مثل هذا التحديد والتحليل مستحيل الدراسة والبحث ؟

ولكن كونت يدعى بأنه ينتصر عليهم فى هذا الاعتبار لأنه يرى أن القوانين العقلية مثل غيرها من القوانين لا يمكن كشفها الا عن طريق ملاحظة الظواهر . والمنهج الوحيد الذى يليق بملاحظة الظواهر العقلية هو المنهج الاجتماعى بجميع أركانه ؛ لأن هذه الظواهر العقلية من طبيعة لا يمكن الوقوف عليها ولاسيما من الناحية الديناميكية الا فى تطور الانسانية واستعراض هذا التطور ودراسته .

اذن يصرح المفكرون والفلاسفة الذين ناقشوا فلسفة كونت بأن النظرية الوضعية يوجد فيها كما يوجد فى غيرها من النظريات نوع من الجدل « dialectique » وليس هذا الجدل جدلا مجردا ومنطقيا ولكنه جدل حقيقى وتاريخى . وأن كونت لم يبحث فى ادراك قوانين العقل الانسانى بالنظر العقلى « Reflexion » أى برجوع العقل على ذاته وادراكه لجوهره وطبيعته ؛ وانما يكشف عن هذه القوانين فى تاريخ العقل الانسانى وتطوره وتقدمه فى العصور المتتابعة لتطور الانسانية وتقدمها . أى أن كونت درس « العقل » أيضا وهو الموضوع الكلى الذى رغب « كانت » فى تحديد أشكاله ومقولاته ومبادئه الأولية . ولكن هذه الدراسة لا تتناول العقل فى ذاته خارجا عن شروط الزمن والتجربة وفوق هذه الاعتبارات ؛ انه العقل الانسانى شاعرا بقوانين نشاطه وبتطوره باستعراض ماضيه وحاضره وبدراسة تطوره وتقدمه تبعا لتطور الانسانية وتقدمها . اذن فانه عوضا عن « الأنا المطلقة moi absolu » أو العقل من حيث هو أو شعور الفهم ، la Conscience de l'entendement » وكلها تعبيرات ميتافيزيكية وليدة مدرسة « كانت » ؛ بدلا من كل هذا نجد أن الفلسفة الوضعية حللت التاريخ العقلى للانسانية . فهى اذن لم تجهل مشكلة المعرفة العقلية ؛

ولم تهملها اطلاقا وانما وضعتها فى شكل جديد وفى معانى وتصورات جديدة وعالجتها بمنهج وأسلوب جديدين .

ان موقف « كونت » فى تاريخ الفلسفة موقف جدير بكل تقدير واعجاب . لأنه لما رأى الفلسفة كما تصورها أصحابها حتى القرن التاسع عشر لا تستطيع أن تتكيف وتأخذ خواص العلم ؛ فانه تساءل هل يمكنه التوفيق والنجاح اذا حاول أن يكيف العلم ويعطيه خواص الفلسفة ؟ انه حاول كثيرا كما تدل تعبيراته الخاصة أن يحول العلم الى فلسفة ، ولكنه يقول بأى شروط وفى أى ظروف يتم هذا التحول ؟ فاذا فقد العلم فى هذا التحول خواصه النوعية من وضعية وشيئية ونسبية لكى يأخذ خواص النظريات الميتافيزيكية وما تخضع له من خيال واطلاق ؛ فان هذا التغيير يضيع على الانسانية كثيرا من نشاطها وينسيها كثيرا من انتاجها . ان مثل هذا التحول مستحيل ، وان كان ممكنا ؛ فانه يكون غير مرغوب فيه . ولكن كيف يتم هذا التحول مع محافظة العلم على خواصه النوعية ؟

ان هذا التحول انما يقوم بكل بساطة فى اعطاء العلم الخاصة الفلسفية الوحيدة التى لم تكن له من قبل وهى خاصية الكلية « L'universalité » ، فان العلم باكتسابه خاصة جوهرية جديدة لا تجعله يفقد أية خاصة جوهرية من خواصه السابقة التى هى عبارة عن جوهره وأساسه . ولكن يبدو للباحث المتعمق أن الذى يتحول ليس هو العلم — لأن العلم يبقى كما هو كذلك بذاته مع اضافة خاصة العمومية والكلية اليه ؛ فيصبح عاما بعد أن كان خاصا — ولكن الفلسفة هى التى تفقد مركزها الممتاز لأن العلم سوف يشاركها فى عموميتها وكليتها .

وقد ادعى كثير من المفكرين أن كونت أنكر الفلسفة وحاربها وقصر وظيفتها على تعميم النتائج النهائية التى تصل اليها العلوم . ولكن هذا تفسير خاطىء لأفكاره . أجل لقد حارب الميتافيزيكا وحمل عليها، ولكنه

لا ينكر أن وظيفة النظريات الفلسفية كانت لازمة جدا وضرورية حتى عصره وأن المكان الذى شغلته هذه النظريات لا يمكن للعلم أن يشغله. يقصد كونت من ذلك أن منهجه وفلسفته سوف تغنى عن هذه النظريات فى المستقبل، وسوف تؤدى الوظائف العقلية التى كانت تؤديها النظريات الفلسفية الميتافيزيكية .

اذن يرى كونت أنه ليس ما يمنع من قيام الفلسفة ــ وهى تمثل وجهة النظر العامة الكلية ــ بجانب العلم بالمعنى المفهوم . ويرى أن التمييز بين الفلسفة والعلم لا يتضمن أى اختلاف نوعى وجوهرى بين هذين النوعين من المعرفة ؛ بل بالعكس يوجد بينهما تجانسا فى النظريات ووحدة فى المنهج .

وهنا تبدو الجدة التى يمتاز بها منهج كونت : لأن حل هذه المشكلة انما توصل اليه فى ذلك اليوم الذى اكتشف فيه « علم الاجتماع » لأن هذا العلم عمم المنهج الوضعى الذى أصبح ممتدا الى آخر مظهر من مظاهر الظواهر الكونية . ومتى تم تكوين هذا العلم فانه يكتسب صفة العلم الكلى ومن ثم صفة الفلسفة ــ فمن ناحية ترتيب العلوم ؛ نجد أن علم الاجتماع هو سادس علم وآخر العلوم الأساسية الجوهرية. ومن جهة أخرى فهو العلم الوحيد « science unique » من حيث أن العلوم الأخرى يمكن اعتبارها ظواهر اجتماعية كبرى . فهو يتضمن حقائق العلوم السابقة عليه لأن هذه العلوم تمهد له وتؤدى اليه .

على هذا النحو يمكن تحويل العلم الى فلسفة . واذا كان هذا التحويل يؤرخ من يوم وضع علم الاجتماع الوضعى ؛ فان ذلك لأن قيام هذا العلم يقضى على ما بقى فى الطبيعة من تصورات مطلقة . فلم يعد ثمة شىء نتصوره على أنه مطلق .

ويمكننا الآن أن نبحث نقطة أخيرة وهى علاقة فلسفة « كونت » الوضعية بما عداها من الفلسفات التى سبقتها أو المعاصرة لها ، وموقفها ازاء هذه الفلسفات .

ان كل نظرية فلسفية جديدة لابد لها أن تحقق هدفين أساسيين :

أولا : أن تضع أصولها ومبادئها الأساسية .

ثانيا : أن تبحث وتناقش النظريات السابقة والمعاصرة لها . ولذلك فانها تتجه أولا وبالذات الى نقد هذه النظريات ثم تبرهن الى أى حد نجحت أكثر منها فى كشف الحقيقة .

ولقد كان موقف الفلسفة الوضعية ازاء ما عداها من الفلسفات غريبا جدا . لأن هذه الفلسفة لم تشرع فى هدم المناهج الميتافيزيكية التى تقوضت والتى قامت هى على أنقاضها وحلت محلها . مع أن الفلسفة الميتافيزيكية حاربت بكل ما لديها من وسائل الفلسفة الوضعية ومناهجها .

فالفلسفة الوضعية لم تنكر وجود الميتافيزيكا أو أهميتهاوضرورتها لعصر من عصور الانسانية المتتابعة ؛ بدليل أنها وضعتها فى سلسلة التطور العام للتفكير الانسانى ويكفى أنها برهنت بمقتضى القانون العام الذى يحكم هذا التطور ؛ كيف أن الضرورة التى اقتضت وجود هذه المناهج وعملت على ولادتها ؛ كيف أن هذه الضرورة نفسها هى التى عملت أيضا على اختفائها ، وانتهائها بانتهاء ظروفها والعصر الذى كان يوافقها ويتطلبها . ان المناهج الميتافيزيكية وجدت فى عصر كان يتطلب وجودها ؛ وقد أدت مهمتها على خير ما يرام . والآن وقد انتهى عصرها، فقد انتهت مهمتها وبطل عملها ولا ضرورة لوجودها . فلا يصح اذن الالتجاء اليها فى تفسير حقائق الكون وظواهر المجتمع بعد أن انتقل التفكير الانسانى الى المرحلة الوضعية .

ولهذا السبب فان الفلسفة الوضعية هى الفلسفة الوحيدة التى كانت عادلة جدا فى نقد النظريات المعارضة لها سواء كانت سابقة عليها أو معاصرة لها . ان هذه الفلسفة لم تنقد الماضى كله والحاضر ؛ ولم تعلن الحرب على النظريات السابقة عليها . بل بالعكس ، لقد وضعت كل النظريات فى مكانها فى التاريخ العام لتطور التفكير الانسانى ؛وهى

أيضا قد وضعت نفسها فى مكانها فى هذا التاريخ . ومع أن « كونت » يعرف عددا كبيرا من الفلاسفة والمفكرين الذين ساعدوا على تقدم التفكير الوضعى من « أرسطو وأرشميدس الى كوندرسيه وجول » ؛ غير أن الفلسفة الوضعية تعتبر نفسها وريثة جميع الفلسفات ؛ وعلى الأخص الفلسفات التى تتعارض معها فى المبدأ . لأن هذه الفلسفات كما سبق أن أشرت ؛ أوجدتها ضرورة العصر الذى نشأت فيه ؛ وكانت وليدة العقل الانسانى فى زمانها . فهى لم تقم عبثا ؛ بل كان لها مكان ضرورى فى التاريخ العام لتقدم الانسانية وتاريخ التفكير الانسانى . ولكن هذه العصور قد مرت بسلام . وهى كما قلت ، قد أدت رسالتها على أحسن وجه ولابد أن ينتهى بها الأمر الى التفكير الوضعى لأنها تمهد له وتؤدى اليه بالضرورة .

ولقد كان لحلول الفلسفة الوضعية محل الفلسفة الميتافيزيكية أثر واضح جدا فى تكييف النظريات الفلسفية . فانها تغيرت من وجهة النظر الميتافيزيكية الى وجهة النظر الوضعية . وكان لهذا الاحلال أيضا أثره فى المعانى والمصطلحات الفلسفية التى تغيرت لغتها من الأسلوب الميتافيزيكى المطلق الى الأسلوب الوضعى النسبى . فمثلا اذا كانت الفلسفة الميتافيزيكية تميز بين فكرتى القوة والفعل ؛ فان الفلسفة الوضعية أصبحت تميز بين وجهتى النظر الستاتيكية والديناميكية . واذا كانت الفلسفة الميتافيزيكية تفترض مبدأ الغائية أو القضاءوالقدر؛ فان الفلسفة الوضعية أصبحت تفترض فكرة جديدة عبرت عنها «بمبدأ شروط الوجود Principe des conditions d'Existence » واذا كانت الفلسفة الميتافيزيكية تخضع العالم لقوى خارقة مطلقة ،فان الفلسفة الوضعية تخضع الانسانية فى تطورها لقانون عام .

***

سادسا : نقد كونت

لنا مآخذ كثيرة على فلسفة كونت الاجتماعية نجملها فى النقط الآتية :

١ ــ يبدو أن الأسباب التى دعته الى انشاء علم الاجتماع أسباب خيالية من وحى تفكيره الخاص ولا تمت بصلة الى حقائق الأمور . فليس بصحيح كما يزعم أن جميع الناس فى عهده كانوا يفهمون ظواهر الطبيعة فهما علميا وضعيا ، لأن هذا الأسلوب من الفهم كان ولا يزال مقصورا على المستنيرين من الناس الذين أتيح لهم أن يسيغوا مسائل العلوم . وليس بصحيح كما يزعم كذلك أن جميع الناس فى عهده كانوا يفهمون ظواهر الاجتماع فهما غير وضعى ، فكثير من هذه الظواهر كان موضوعا للدراسة العلمية ، وتوصل الباحثون بصددها الى كشف القوانين العلمية التى تخضع لها كما سبق الاشارة الى ذلك فى الفصول السابقة .

٢ ــ نبه « كونت » الى قواعد منهجية لها قيمتها العلمية غير أنه لم يلتزم هذه القواعد فى دراسة موضوعات العلم . فانحرف انحرافا ظاهرا ولذلك وصل الى قوانين فلسفية شخصية بدلا من ان يصل الى قوانين مستخلصة من طبائع الأشياء . هذا وقد أساء كونت الى منهجه لأنه أقامه على أساس صحة قانون الأدوار الثلاثة ، مع أن هذا القانون واضح الفساد . فلو أنه أطلق قواعده المنهجية من هذه القيود الفلسفية ، لحفظ له علم مناهج البحث أعظم أثر وأخصب انتاج .

٣ ــ فيما يتعلق بقانون الأدوار الثلاثة . نجد أن كونت درس الانسانية بوصفها كلا لا يتجزأ مع أن الشىء الملاحظ هو وجود مجتمعات جزئية مختلفة . فليست هناك انسانية ولكن هناك مجتمعات انسانية . وليس كما يزعم فى قانونه أن الانسانية تسير كلها على وتيرة واحدة فى فهم الأشياء ، وفى ادراك الظواهر ، وفى تطور هذا الادراك . فالمشاهد أن كل مجتمع منها يختلف عما عداه فى طبيعته واستعداده وفى طريقة فهمه للأمور . فالمراحل التى اجتازها مجتمع ما فى هذا الصدد تختلف عن المراحل التى اجتازها غيره .

وليس بصحيح كما يزعم أيضا أن العقل الانسانى قد سلك فى فهمه للظواهر الطرق الثلاث مرتبة على الصورة التى ذكرها . فقد فهم

الأقدمون كثيرا من الحقائق الرياضية والفلكية فهما وضعيا قبل ظواهر العلوم الأخرى . ولا تزال بعض المجتمعات تفسر الحقائق العلمية (فى نظرنا) تفسيرا دينيا وبعضها يفسرها تفسيرا ميتافيزيكيا ؛ مع أن هذه وتلك فى مرحلة تاريخية واحدة .

هذا ؛ الى أن هناك طرقا كثيرة غير التى ذكرها « كونت » اتبعها الانسان المتحضر والبدائى فى ادراك الظواهر متأثرا بنظمه وتقاليده وعقائده وما يفرضه عليه المجتمع فى هذا الصدد .

٤ ــ يرجع كونت تطور الظواهر الاجتماعية الى تطور التفكير . مع أن تطور شئون المجتمع ينجم عن عوامل كثيرة تتفاعل آثارها وتتحد نتائجها . وتطور التفكير ذاته ليس الا مظهرا من مظاهر تطور المجتمع ولا يعتبر هو نفسه سببا لهذا التطور .

٥ ــ انتهى كونت من دراسة « الستاتيك سوسيال » الى قانون التضامن « La Solidarité » وملخص هذا القانون أن مظاهر الحياة الاجتماعية يتضامن بعضها مع بعض ؛ وتسير أعمال كل منها منسجمةمع أعمال ما عداها . شأنها فى ذلك شأن جسم الانسان الذى يختص كل عضو منه بأداء وظيفة معينة . وكما أن هذه الوظائف الحيوية كلهاتعمل بصفة تلقائية لحفظ المركب الحيوى والحرص على سلامته ؛ كذلك نظم المجتمع وعناصره تعمل متضامنة لتحقيق استقرار الحياة الاجتماعية ودوام بقائها . وهذه النظرية فيها جانب الصحة وجانب الخطأ : فهى صحيحة من حيث أن المجتمع لكى يستقر ويدوم لابد من وجود قدر مشترك من الآراء والعقائد التى يأخذ بها الأفراد ويؤمنون بها ويريدونها ارادة صادقة ؛ والا استحال اجتماعهم على صورة ما . غير أن مايدعيه « كونت » من أنه وصل من تحليل عناصر المجتمع ووظائفه الى تقرير قانون « التضامن الاجتماعى المادى والروحى » لا يستقيم معمانشاهده فى كل مجتمع من قيام تيارات نقدية واتجاهات ترمى الى تقويض النظم

الموجودة ونظريات متناقضة تتقاذف ظواهر الحياة الاجتماعية وتعصف بها من حين لآخر مع أنها قائمة على أساس التضامن . هذا الى ادعائه أنه انتهى الى هذا القانون من دراسة المجتمع وتحليل عناصره ووظائفها مع أنه يقرر أن المجتمع الذى عاصره فى فوضى خلقية واجتماعية نتيجة الاضطراب فى أساليب التفكير والعمل . وفى هذا أبلغ دلالة على أنه لم يدرس الفكرة موضوعيا ولم يرجع بصددها الى التاريخ أو الى التحليل المادى ولكنه وضعها وضعا كفكرة فلسفية وتلمس لها العلل والبراهين . قد تكون الفكرة صحيحة فى ذاتها وفى بعض تطبيقاتها ؛ غير أن « كونت » لم يجعل لها سندا من التاريخ أى أنه لم يدرسها دراسة علمية ولم يحللها تحليلا ماديا . هذا الى أنها بالصورة التى عرضها ؛ تتناقض مع بعض أجزاء فلسفته كما أشرت .

٦ ـ وضع كونت دينا جديدا هو الدين الوضعى أو عبادة الانسانية. والدين شأنه كشأن أى نظام اجتماعى ؛ لا يوضع وضعا ولا يتفق عليه الأفراد اراديا ولكنه ينشأ تلقائيا من طبيعة الحياة الاجتماعية ووفقا لرغبات العقل الجمعى . والعجيب أن كونت ينتهى من تحليل فكرة الانسانية وتحديدها الى القول بأن الانسانية الحقة انما تتمثل فى مجموعة من الأبطال والعظماء والعقلاء الذين برزوا فى تاريخ الانسانية ويستحقون التكريم بفضل ما أدوه من أعمال التقدير والاعجاب . أى أن الدين الوضعى ينتهى فى آخر تحليله الى « احياء ذكرى الرجال العظماء والفلاسفة الذين أدوا أعمالا جليلة وخدمات لا تقدر للجنس الانسانى » .

وغنى عن البيان أن الاتجاه بالعبادة والتقديس الى طائفة من بنى الانسان فكرة غريبة فى حد ذاتها ولا يجد «كونت» مؤيدين له فى قبولها والايمان بها .

والواقع أن كونت كان بعيدا جدا عن الاجتماع الدينى فى تقرير ذلك . فقد أغرق فى تصوراته الدينية وملأ صــدره بآمال صــوفية لا سبيل الى تحقيقها ولم يستطع أن يقيم الوحدة الدينيــة التى كان ينشدها من وراء دينه الوضعى . فلم تتجه الأجناس الثلاثة (الأبيض والأصفر والأسود التى تمثل الذكاء والعمل والعاطفــة) بالعبـــادة والتقديس الى محراب واحد ؛ ولم تقصد الى كعبة واحدة وتدين بدين مشترك .

الفصل العاشر

الفلسفة الاجتماعية عند هربرت سبنسر

حدث فى أواخر أيام « كونت » وبعد وفاته أن ظهـرت مدارس اجتماعية كثيرة ترمى الى دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية . غير أنها لم تلتزم الحدود التى رسمها « كونت » ولم تقتنع بفكرة استقلال هذه الظواهر استقلالا ذاتيا ولذلك تنكبت هذه المدارس الطريق السوى فى الدراسة والبحث ولم تكن موفقة فى معظم ما انتهت اليه من نتائج وقوانين . وأشهر هذه المدارس ما يأتى :

١ ــ المدرسة الاجتماعية البيولوجية . وهى المدرسة التى تزعمها الفيلسوف الانجليزى « هربرت سبنسر » . وتذهب هذه المدرسة الى أن الظواهر الاجتمـاعية ليست مستقلة فى ذاتها وأنها تمثل مظهرا من مظاهر الحياة العامة . وهى فى نشأتها وتطورها تسير وفق القوانين التى تسير عليها الظواهر البيولوجية . ولهذه المدرسة أنصار كثيرون . ولذلك سنخصها بدراسة مفصلة .

٢ ــ المدرسة المادية التاريخية . وهى المدرسة التىتزعمها الفيلسوف الألمانى « كارل ماركس » . وتذهب هذه المدرسة الى أن كل ما يحدث فى جو المجتمع ، وكل ما ينشأ فيه من ظواهر ونظم انما يرجع الى طبيعة اقتصادية . فالمـادية الاقتصادية هى قطب الرحى فى التطور السياسى والأخلاقى والاجتماعى ، والظروف الاقتصادية هى العـامل الوحيد الذى يشكل شئون الاجتماع والسياسة والأخلاق والدين .

٣ ــ المدرسة الجغرافية . وهى المدرسـة التى تزعمهـا « برون وميشليه Bruhnes ; Michélét» وتذهب هذه المدرسة الى أن ظواهر المجتمع وليدة البيئة وظروفها العمرانية والطبيعية . وفسرت كل ما يحدث فى المجتمـع بالرجوع الى ظواهر الجغرافيا . وقامت فى هذا الصـدد بتطبيقات تعسفية .

٤ ــ المدرسة النفسية . وهى المدرسة التى تزعمها « تاردوجوستاف لوبون » ولا تعترف هذه المدرسة باستقلال علم الاجتماع وتعتبر ظواهر

الاجتمـاع وليدة الارادة الفردية فى التقليد والمحـاكاة . وتلحق علم الاجتماع بعلم النفس وتفسر ظواهره بمبادىء وأصول سيكلوجية . ولهذه المدرسة شعبة فى ايطاليا تخصصت فى الدراسات الجنائية وأشهر أنصارها « لازاروس ولامبروزو » ويسير أنصار هذه المدرسة جميعا على منهج خاطىء أساسه عدم الاعتراف بذاتية الظواهر الاجتماعية من ناحية ، وامكان تفسيرها باعتبارات فردية ونفسية من ناحية أخرى .

٥ ـ المدرسة الاتنلوجية . وهى المدرسة التى تزعمها « تين وميشيليه وممسن » (١) وتفسر هذه المدرسة ظواهر الاجتماع بالرجوع الى فكرة « الجنس race » .

٦ ـ مدرسة الانثروبولوجيا الاجتمـاعية أو دراسـة المجتمعات البدائية . وقد تزعم هـذه المدرسة علمـاء كثيرون أجدرهم بالتنويه « فرازر ووسـترمارك وجلن وبولدوين سـبنسر وروبرتسن سمث وريفرز وتيلر وماك لنان ولانج » (٢) وآخرون . وقد وجه أنصار هذه المدرسة مزيد عنايتهم الى دراسة المجتمعات البدائية وأشـكالها التى لا تزال قائمة سواء فى أمريكا أو فى أفريقيا أو فى استراليا وآسيا . وخدم هؤلاء ميدان الدراسات الاجتماعية خدمة كبيرة بفضل ما قدموه من ملاحظات ومشـاهدات وأوصاف أنارت السبيل فى الوقوف على أصول النظم الاجتماعية الأولى . وكان معظم أنصار هذه المدرسة جماعين مهرة : جمعوا الحقائق وفسروها ورتبوها ، غير أنهم من الناحية التحليلية لم يكونوا موفقين كل التوفيق . فقد كانت تعوزهم العقلية التحليلية للوصول الى قوانين صحيحة تنهض الحقائق التى جمعوها دليلا على صحتها . وقد كمل النقص الذى بدا فى دراسات هؤلاء الرحالة علماء المدرسـة الفرنسية لعلم الاجتمـاع وهى مدرسة العلامة « دور كايم E. Durkheim » .

---

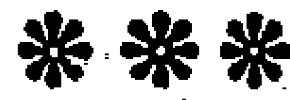
(1) Taine ; Michélét ; Momsen.

(2) Frazer ; Westermarck ; Gillen ; B. Spencer ; Smith ; Rivers ; Tylor ; Mac Lennan ; Lang.

وقد قويت حركة الدراسات الاتنجرافية والانتروبولوجية فى آمريكا بصفة خاصة بفضل انشاء ما سموه « المكتب الاتنلوجى الأمريكى » ومن أنصار هذه الدراسات فى الوقت الحاضر « وزلر ولوى وجولدنويزر » (1) . هذا وقد حمل لواء الدراسات الاجتماعية الأمريكية بصفة عامة علماء يعتبرون من الرعيل الأول فى أمريكا أمثال « سمول وسمنر ولستر وارد وجدنجز ووليم توماس وزنانيكى » (2) .

٧ ـ المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع . وهى المدرسة التى تزعمها العلامة « دوركايم » وأتباعه أمثال « دافى وليفى برول وهربرت وموس وكوهن ومييه ودى سوسير وبوجليه وهولفاكس وفوكنيه » (3) . وغيرهم كثيرون . وتختلف هذه المدرسة عن المدارس السابقة فى أنها التزمت حدود مدرسة « كونت » وأضفت على بحوثه كثيرا من الدقة العلمية ونحت بها نحو « الوضعية الصحيحة » واعترفت باستقلال علم الاجتماع وباستقلال الظواهر الاجتماعية . وبذل زعيم هذه المدرسة جهدا نظريا فى اقامة دعائم العلم وتحديد ميدانه ومناهجه . ودرس هو وأتباعه مختلف الظواهر والنظم الاجتماعية دراسة علمية تعتبر فى ذاتها نموذجا يحتذى عند دراسة كل ما يتصل بظواهر العمران وشئونه .

وباستعراض المدارس المشار اليها نجد أن أكثرها انتشارا وأبعدها أثرا فى تاريخ التفكير الاجتماعى هما مدرستا « هربرت سبنسر واميل دوركايم » . فقد كان هذان العالمان يمثلان الحركة الاجتماعية العلمية منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين : الأول فى انجلترا والثانى فى فرنسا . ولذلك آثرت أن أكتب عن آرائهما بالتفصيل ، وخصصت هذا الفصل لفلسفة هربرت سبنسر والفصل القادم لفلسفة دوركايم .



(1) Wissler ; Lowie ; Goldenweiser.

(2) A. Small ; Summer ; L. Ward ; Giddings : W. Thômas Zananiekl.

(3) Davy ; Lèvy Bruhl ; Hubert ; Mauss, Cohen ; Meillet De Saussure ; Bouglé ; Halbwach ; Fauconnet.

هربرت سبنسر

ولد هربرت سبنسر فى ٢٧ أبريل عام ١٨٢٠ وتوفى فى ٩ ديسمبر سنة ١٩٠٣ . بدأ حياته مدرسا ثم اشتغل مهندسا ولم يلبث أن ترك الوظيفة واشتغل بالأدب والسياسة وشئون الاجتماع . واعتنق مذهب التطور « فى النشوء والارتقاء » ووصل فى هذا الصدد الى حقائق دقيقة قبل أن ينشر داروين بحوثه وأخذ نجمه فى الارتفاع عندما نشر عام ١٨٥٠ كتابه « الستاتيك الاجتماعى Social statics » ثم كتب بعد ذلك فى علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع والتربية والسياسة (١) . وكانت مؤلفاته هذه مرآة صادقة للفكرة التى تشعبت بها نفسه وتبلورت فى تفكيره وهى « فكرة النشوء العضوى والتطور » فحاول تطبيقها على الكائنات الحية فى ميدان علم الأحياء ، وعلى الانسان فى ميدان علم النفس والأخلاق ، وعلى المجتمع فى ميدان علم الاجتماع والسياسة .

ويهمنا فى فلسفة سبنسر الاجتماعية أن نعالج الموضوعات الآتية :

١ ــ الدعائم التى تقوم عليها فلسفته بالاجمال .

٢ ــ فلسفته الاجتماعية (نظريته فى طبيعة المجتمع) .

٣ ــ نظرياته فى السياسة والأخلاق والاقتصاد ومبلغ تأثرها بفلسفته العامة .

٤ ــ نقد آرائه .

أولا ــ دعائم فلسفته بالاجمال :

كتب سبنسر عن نفسه يقول « ان جرثومة فلسفتى ظهرت عندما توصلت الى حقيقة بيولوجية أساسها أن الأنواع الدنيا من الحيوان تتألف أجسامها من أجزاء متماثلة لا يتوقف بعضها على بعض ، وأما الأنواع العليا فتتألف أجسامها من أعضاء متباينة تعتمد فى أعمالها

First principles ; principles of Biology ;
Principles of Psychology ; Principles of Sociology ; Study of Sociology; Descriptive Sociology ; The Data of Ethics.

ووظائفها على بعضها البعض . وهذه نتيجة استقرائية وصلت اليها من بحوثى وتجاربى فى ميدان الدراسات البيولوجية وهذه الحقيقة تصدق كذلك على جماعات الأفراد . فكأن المجتمع ، شأنه شأن أى كائن حى ، يبدأ متجانسا ثم يميـل الى التفـرد والانتقـال من المتجـانس الى اللامتجانس » .

ويزيد سبنسر هذه الحقائق شرحا وايضاحا بقوله (١) :

ان الارتقاء فى جميع ممالك الطبيعة من نبات وحيوان واجتماع انسانى ، وما يتصل بهذا الاجتماع من شئون تتعلق بالأخلاق والسياسة والعادات والفنون ، انما يقوم على أساس واحد وهو « الانتقال من التمـاثل والتشابه الى التباين وعدم التجانس » . اذ نلاحظ مثلا فى الجماد أن ذرة الهواء أو التراب أو النار هى كذلك لا تتغير ثم يظهر الاختلاف فى مملكة النبات . ويكون هذا الاختلاف تافها فى الأنواع الدنيا أما فى النباتات الراقية فيبدو التباين واضحا حيث نجد أوراقا وأزهارا وثمارا ، وفى الأزهار نجـد فى أرقى النباتات أعضـاء تذكير وتأنيث ، وفى الثمار نجد قشـورا ولبابا وبذورا داخلية . ونجـد فى النبات أن الجزء يؤدى وظيفة الكل ، فاذا قطعت غصنا من شجرة وهيأت له وسائل النمو السريع ، أصبح شجرة كاملة النمو . وهذه الظاهرة نفسـها نجدها اذا انتقلنا الى مملـكة الحيوان الدنيا . فأدنى أنواع الحيوان عبارة عن أجسام هلامية متماثلة الأجزاء لا يتوقف جزء منها على الآخر فاذا فصلنا أحد هذه الأجزاء لا يموت الحيوان ولكنه يظل حيا « مثل الاسفنج والأميبا والكلامديموناس » أى أن قوة النمو والتوالد تكون كامنة فى كل جزء منه . وذلك بخلاف الأنواع الأكثر رقيا فانها تنقسم الى ذكور واناث خضوعا لقانون « التخصص وتوزيع الأعمال » وتبعا لارتقاء الكائن فى سلم التطور التدريجى حتى يصل اللاتجانس « أو التباين » بشكل واضح فى أرقى أنواع الحيوان وهو الانسان . فكل عضو من أعضائه له شكله الخاص ووظيفته الذاتية التى يقوم بها

(1) H. Spencer: Principles of Biology.

عضو آخر : فاليد غير الرجل ، والعين غير الأذن ، والقلب غير الطحال ، والمعدة غير الأمعاء . والملاحظ فى هذه الأنواع العليا أن الوظائف ولو أنها متباينة فى ذاتها بيد أنها غير مستقلة استقلالا كليا اذ يتوقف بعضها عن بعض فى وظيفته وفى وحدة القصد والهدف . فالعين لا تعمل وحدها ، والقلب لا يتحرك مستقلا ، والقدم لا يؤدى وظيفته بمعزل عن بقيــة الأعضاء . والملاحظ كذلك فى هذه الأنواع العليا أن الجزء أو العضو اذا فصل عن المركب الحيوى فقد قوامه وحياته بسرعة على عكس ما كان يحدث بصدد النبات أو الحيوانات الدنيا فان كل جزء من أجزائها يظل حافظا لما هو كامن فيه من قوى النمو والقدرة على التوالد .

ويستخلص « سبنسر » من هذه الحقائق البيولوجية قانونا هاما ملخصه : أن فى الحياة ميلا الى التفرد والتخصص والانتقال من المتجانس الى اللامتجانس ومن المتشابه الى المتباين . فالجماد أو الجسم غير الحى يكون متماثلا وغير متخصص فى حين أن الجسم الحى كما أشرنا يتمتع بذاتية وينفرد بشخصيته ويؤدى وظيفة خاصة محدودة يتعين عليه أن يؤديها . وكلما زاد الكائن الحى ارتقاء زاد تفرده وتخصصه ظهورا.

وفى ضوء هذه الاعتبارات ، يقرر سبنسر كذلك ، أن التخصص غاية كل تطور وارتقاء فى الموجودات . وهذا القانون قائم بحسب تحليله على دعامتين :

أولا ــ كلما ازداد المركب الحيوى تعقيدا ازداد اختصاصا وتفردا .

ثانيا ــ كلما ازدادت الأعضاء تفردا واختصاصا ازدادت استقلالا .

وينتقل « سبنسر » بهذه الحقائق من ميدان الحياة البيولوجية الى ميدان الحياة الاجتماعية فيحاول تطبيقها على هذه الحياة مشبها اياها بالحياة البيولوجية فيقول (١) :

كانت الجماعات البشرية فى أول عهدها تعيش على الفطرة ومؤلفة من أفراد متشابهين متماثلين من حيث نسبة كل منهم الى المجتمع ومن

(1) H. Spencer : The Study of Sociology (Chap. XVI).

حيث طرق معيشته وحاجاته وغاياته ، ولا يتوقف الواحد منهم على الآخر فى سائر أحواله . فكان الفرد يعد طعامه ويبنى كوخه ويدافع عن نفسه شأن الأنواع الدنيا من الحيوان . ثم حدث أن تطورت الحياة الاجتماعية وانتقلت من سذاجة الفطرة الى مرحلة أكثر ارتقاء . فلوحظ مع هذا الارتقاء أن الفروق بين الأفراد أخذت فى الظهور والوضوح ، وبعد أن كان الفرد يقوم بكافة شئونه أصبحت له زوجة وأولاد يحرثون الأرض معا ويزرعونها بالاشتراك ويتقاسمون أعمال الزراعة والصيد والرعى وما الى ذلك من شئون الحياة الاجتماعية . وبارتقاء هذه الحياة الى مرحلة أكثر تطورا ازداد الأفراد تخصصا واستقلالا ، فأصبح هناك من يقوم بالزراعة وبالصناعة وبعمل الملابس وبتوفير الحاجيات وتسويقها ومن يقوم بوظيفة الدفاع والادارة والتعليم والقضاء وما اليها .

وبعد أن كان رئيس العائلة قديما هو حاكمها وقاضيها وكاهنها ومربيها ودعامة العرف والتقاليد فيها ، توزعت هذه الأعمال على أفراد كثيرين مختلفين استقل كل منهم بعمله دون غيره . ولا يزال التخصص يزداد تطورا ويقوم مقام التعميم فى كل شئون الحياة الاجتماعية .

ومن ثم انقسمت المجتمعات الى طبقات كثيرة : الزراع والصناع والتجار والموظفون والحراس والحكام . ونلاحظ فى العصر الحاضر ازدياد ظاهرة التفرد والتخصص حتى وصلت الى أدق مظاهرها . ففى الزراعة مثلا نجد من تخصص فى تصميم البساتين والمشاتل ، ومنهم من تخصص فى زراعة الفواكه وفى زراعة الخضروات والبقول والغلات ، ومنهم من تخصص فى زراعة الغابات وتنمية الثروة الخشبية . وفى ميدان التجارة نجد بين ظهرانينا تخصصا واضحا ، فهناك تاجر الأقمشة والأسلحة والبقول وخامات البناء وأدوات الزينة والآلات الموسيقية والأدوات المدرسية ونجد شركات الآلات الثقيلة والسيارات وأجهزة اللاسلكى وما اليها . وفى ميدان الصناعة نجد أن التخصص قد بلغ مداه حتى أن الصانع الواحد قد يقضى عمره الطويل وهو لم يتقن الا صناعة « رأس الدبوس » . فمنهم من تخصص فى الصناعات اليدوية ، ومنهم

من يعمل فى الصناعات التى تدار بالبخار ، ومنهم من يعمل فى الصناعات الحربية والكيمائية والكهربائية والاشعاعية وتحطيم الذرة . وفى شئون الادارة نجد أن التخصص قد وصل الى غايته ، فكل موظف فى الدولة لا يمثل الا ترسا صغيرا فى دولابها الادارى وجهازها التنفيذى . فعمل الفراش غير عمل الساعى ، وعمل الكاتب غير عمل مدير الادارة ، وعمل القاضى غير عمل المحامى والمدرس والطبيب ، ومدرس الآداب غير مدرس الرياضة والعلوم والاقتصاد والاجتماع ، وطبيب العيون غير طبيب الباطن وجراح العظام وأخصائى الأطفال والنساء . وفى ميدان الجندية نجد الفرسان والمشاة والمدفعية وفرق بث الألغام ورجال الأساطيل الجوية والبحرية والمختصين فى العتاد الذرى وما الى ذلك . وما ينطبق على أفراد المجتمع فى أعمالهم ينطبق كذلك على العلوم والفنون والعادات والتقاليد والأخلاق والدين وسائر شئون الحياة الاجتماعية .

غير أن الاسراف فى التخصص الذى أشرنا اليه لا يعنى استقلال كل كائن عن الآخر أو كل طائفة اجتماعية عن بقية طوائف المجتمع ، ولكن هذا التخصص ينطوى على التضامن والتعاون ويتجه الى التآلف . ففى النظام الاجتماعى مثلا نجد أنه ضمانا لتنفيذ العدالة يجب أن يتوفر القضاة والمحامون ووكلاء الدعاوى والكتاب والمحضرون كل الى عمله فى صدق وذمة . ونجد كذلك أن وظائف الصانع والزارع والتاجر والطبيب والمدرس والمهندس ورجل البوليس والجيش كلها تنصهر فى بوتقة واحدة وتنزع الى وحدة قصد وهدف رغم تفردها واختصاصها فى ذاتها .

وبعد هذا التحليل يقرر « سبنسر » أن نظريته فى التطور تتلخص فى الانتقال من التشابه الى التباين ، ومن التعميم الى التخصيص ، ومن الاستقلال الانعزالى — وان شئت فقل من فوضى الشيوع — الى النظام والتدرج . وهذه المعانى لا تتغير سواء يشرحها فى كتابه « المبادىء الأولى » أو فى كتبه الأخرى « مبادىء علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع » .

وفى ضوء ما تقدم ذكره ، نستطيع أن نقول ان نظرية « سبنسر » فى النشوء والارتقاء أو فى التطور تقوم على أساس فكرتين هما :

١ ـ التباين Différenciation ويقصد بذلك الانتقال من المتجانس homogeneity الى اللامتجانس heterogeneity . وقد قرر فى هذا الصدد أن فى الحياة ميلا الى التفرد والتخصص ، وقد أصبح هذا التخصص هو المطلب الأول فى شئون الحياة ، وهو الغاية القصوى التى يصل اليها الكائن فى ارتقائه ، وأن هذا الارتقاء والتطور كان دائما مصحوبا بالانتقال من التعميم غير المحدود الى التخصص المحدود ، ومن التماثل المطلق الى التباين المعين « المحدد » .

٢ ـ التكامل Intégration وهذه الظاهرة تسير جنبا الى جنب مع ظاهرة « التباين » بمعنى أن التفرد أو التخصص لا يؤدى الى الاستقلال والانعزال والاكتفاء الذاتى ، ولكنه يؤدى الى التضامن والتماسك واعتماد الأجزاء والوظائف بعضها على البعض الآخر ، فلا تستطيع احداها أن تغنى بنفسها عن الأخرى . وذلك طبقا لمبدأ توزيع العمل البيولوجى والفزيولوجى بالنسبة للمركب الحيوى ، وطبقا لمبدأ التضامن والتكامل الاجتماعى بالنسبة لشئون الحياة الاجتماعية .

***

ثانيا ـ فلسفته الاجتماعية (نظريته فى طبيعة المجتمع) :

يتفق « سبنسر » مع داروين وهيكل بصفة خاصة فى اعتبار المجتمع جزء من النظام الطبيعى للكون ، ورفض الفكرة التى تعتبره شيئا خارجيا عن هذا النظام . وفى ضوء هذا الاعتبار تكون نظرية سبنسر فى المجتمع فرعا من التفسير الطبيعى الذى يطبقه على سائر مظاهر الكون . وعلم الاجتماع فى نظره هو محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه وتطوره وما الى ذلك من المظاهر التى تخلقها العوامل الطبيعية والنفسية والحيوية ، وهى عوامل تعمل متضافرة فى عملية تطورية موحدة . فالتطور الاجتماعى فى نظره اذن ليس الا عملية تطورية عضوية يسميها « التطور فوق العضوى « Super — Organic evolution » .

وهذا النوع من التطور يوجد بصـــورة أقل وضـــوحا فى بعض المجتمعات الحيوانية مثل مجتمعات النمـــل والنحـــل . غير أن هـــذه الاجتماعات ليست معقدة التعقيد الملحوظ فى المجتمعات البشرية وذلك لتفاعل العلاقات الانسانية وتشابك مصالح الأفراد ورغباتهم . فالاجتماع الانسانى اذن هو أرقى صورة للتطور فوق العضوى الذى يقول به « سبنسر » .

وفى ضوء ما تقدم ، المجتمع عبـــارة عن كائن عضوى أو مركب عضوى« Organism » يشبه الجسم الحى ، وعناصر المجتمع وهيئاته تشبه نظائرها فى الجسم الحى . ويعقد « سبنسر » مماثلة « مشابهة » بين المجتمع وبين الجسم الحى من ناحية التركيب الداخلى . فالمجتمع شأنه شأن الفرد مزود بجهاز للتغذية يتمثل فى هيئاته وطبقاته المنتجة ، ومزود بدورة دموية تتمثل فى نظم التوزيع وطرق المواصلات ، ومزود بجهاز هضمى واخراجى يتمثل فى نظم الاستهلاك ، ومزود بجهاز عصبى يتمثل فى الجهاز التنظيمى والأداة الحكومية التى تتولى قيادة المجتمع والاشراف على مصالحه .

غير أن هناك فروقا ذات بال بين التركيب العضوى فى الكائن الحى وبينه فى المجتمع أهمها أن عناصر الـــكائن الحى تكون كلا متماسكا ومتحدا بصفة مباشرة . وهو اتحاد مادى ومحسوس بينمـــا نجد أن العوامل التى تؤدى الى الوحدة فى المجتمع عوامل خارجية عن التركيب العضوى فى الفرد . ومن هذه العوامل اللغة والعواطف والانفعالات والأفكار والمعتقدات والتقاليد والعرف وما الى ذلك من الأمور . هذا ، الى أن الجهاز العصبى الذى يمثله العقل نجده متحيزا فى الكائن الحى ويشغل جزءا صغيرا من تركيبه بينما نجده فى المركب الجمعى موزعا بين الأفراد ولكل انسان الحق فى المساهمة بأحكامه الصـــائبة فى توجيه المجتمع .

والمجتمع شأنه شأن الفـــرد من حيث النشأة والتكوين ، ينشأ فى صورة بسيطة ضيقة النطاق ثم يأخذ حجمه فى النمو وعدد أفراده فى

التكاثر . وهذا النمو يتبعه تميز فى الأعضاء والهيئات وتعقد فى التركيب . فهو فى هذا الصدد كالكائن الحى ، ينتقل من التجانس اللامحدود الى التباين « اللاتجانس » المحدود . أى أنه ينتقل من فوضى الشيوع الى نظام التخصص وتقسيم العمل ، كما أشرنا الى ذلك فى الفقرة السابقة . غير أن نمو المجتمع لا يمكن أن يكون عن طريق التزايد البسيط بل لابد من اندماج هيئاته واتحاد بعض المجتمعات الصغيرة مع بعضها وتفاعل اتجاهاتها والتيارات التى تسودها . أى أن هذا النمو يتبعه تعقيد فى بنية المجتمع وتركيبه . وكلما ازداد المجتمع تعقيدا وتركيبا ، ازدادت أهمية التمييز بين هيئاته وطبقاته للوقوف على طبيعتها وأدق الوظائف التى تؤديها .

ومتى قام المجتمع واستقرت الى حد ما الحياة الاجتماعية تأخذ الظواهر والنظم الاجتماعية فى الارتقاء والتطور وتخضع بدورها للانتقال من حالة التجانس الى مرحلة التباين والتخصص . وهى فى هذا الصدد تتأثر بنوعين من العوامل هما :

١ ــ العوامل الداخلية : وهى العوامل التى تمثل فى نظره الناحية الفردية . وهى أمور تتعلق بالتكوين الطبيعى والتكوين العاطفى والتكوين العقلى للأفراد الذين يكونون المجتمع . لأن « سبنسر » يرى أن الظواهر التى تقوم فى جو المجتمع تنشأ متأثرة بهذه الخواص الفردية بمعنى أن الأفراد يشكلون ظواهر المجتمع وفق الخواص المشار اليها .

٢ ــ العوامل الخارجية : وهى العوامل التى تمثل فى نظره البيئة . فالبيئة الجغرافية والطبيعية وظروف المجتمع المناخية وموقعه وما الى ذلك من الأمور تؤثر بصفة مباشرة على الأفراد وبالتالى على الظواهر الاجتماعية التى لا تعدو أن تكون مجرد نتيجة لأوجه نشاط الأفراد .

وهذه الأمور تدلنا على أن « سبنسر » لا يعترف باستقلال الظواهر الاجتماعية ولا يعترف بأنه من الممكن تفسيرها بظواهر اجتماعية مماثلة ولكنه يذهب الى أنها تنشأ متأثرة بعوامل فردية وبيئية وذلك على خلاف ما تذهب اليه مدرسة دوركايم .

وبعد تحليل طبيعة المجتمع على النحو الذى شرحناه ، يقرر سبنسر أن المجتمع كالفرد ، يعتوره التطور ويخضع لقوانينه التى لا ترحم : فى النشوء والارتقاء ثم الانحلال . فنمو الوحدة السياسية من الأسرة والقبيلة فالمدينة والدولة ثم هيئة الأمم ، ونمو الوحدة الاقتصادية من الصناعة المنزلية ونظام الطوائف والمهن فالثورة الصناعية الآلية ثم الثورة الكهربائية ، وما يتبع ذلك من قيام نظم الشركات المساهمة ونظم الاحتكار والاستعمار وما الى ذلك ، ونمو وحدة السكان من العائلة والقرية الى المدينة .. كل هذه الأمور وما اليها أدلة لا يرقى اليها الشك على مبلغ ما قطعته الحياة الاجتماعية من ارتقاء وتطور . وكان هذا التطور — ولا يزال — مصحوبا بالظاهرة الملازمة له وهى ظاهرة « تنافر القوى ونوع الوظائف وتفرع الاختصاصات » اذ تلمس أن العمل الاجتماعى قد ازداد تنوعا ، والمهن والصناعات ازدادت تفرعا ، وخضعت مظاهر الانتاج الأخرى لهذه المبادىء . وأكثر من ذلك نجد تنوعا بين خصائص الريف والمدن ، وبين دولة وأخرى ، وبين وحدة اقليمية وأخرى . ونجد تطبيقات صحيحة لهذه المبادىء فى كل ناحية من نواحى الحياة الاجتماعية فى : السياسة والاقتصاد والدين والأخلاق والعلم والفن .

ويستلفت نظرنا بجانب ذلك أن هناك مجتمعات تضعف بعد قوة ، وتشيخ بعد شباب ؛ ومدنا تنحل وتتقوض ؛ ودولا ينزل بها الضيم والهوان بعد المجد والسلطان ؛ وأخرى تقوم من جديد وترسى قواعدها وتأخذ بأسباب النشوء والارتقاء — فهناك اذن خلق متجدد فى الحياة الانسانية . وهذه كلها حقائق تنهض دليلا على صحة ما يذهب اليه من ان المجتمع الانسانى يخضع لقانون التطور بشطريه : النشوء والارتقاء من ناحية ؛ ثم الانحلال من ناحية أخرى :

ثالثا — نظريات سبنسر فى شئون المجتمع :

عرض « سبنسر » فى ثنايا فلسفته الاجتماعية لنظريات كثيرة يتعلق بعضها بالشئون السياسية والاقتصادية ويتعلق البعض الآخر بالشئون

الأخلاقية والدينية . وسأقتصر في هذه الفقرة على أهم نظرياته وأجدرها بالذكر :

(١) نظريته في المجتمعات :

يقسم سبنسر المجتمعات باعتبارين : من ناحية التكوين المورفولوجي ؛ ومن ناحية الوظيفة ، فمن الناحية الأولى المجتمعات اما بسيطة أو مركبة ؛ ومن الناحية الثانية المجتمعات اما حربية أو صناعية .

ويتكلم عن التقسيم الأول فيشرح كيفية قيام حالة الاجتماع حيث تكون الوحدات الاجتماعية أو التجمعات البشرية متجانسة تغشاها الفوضى البدائية شأنها في ذلك شأن الأنواع الدنيا من الحيوان . ثم تأخذ هذه المجتمعات في النمو ، كما ينمو الجسم الحي ، وتأخذ في الارتقاء ، كما يرتقي الكائن الحي . فتنتقل بالتدريج الى درجة أعلى من التنوع والتعقيد في الوظائف وفي الظواهر والنظم . ومن ثم تأخذ هذه الأمور في الاستقرار. ومن الضروري أن يحدث اتحاد بين هذه التجمعات للوصول الى مظهر أرقى وأكثر تطورا من مظاهر الحياة الاجتماعية . وقد يكون هذا الاتحاد عن ارادة وقصد ، وقد يكون عن طريق القهر والتغلب . وبتوالي مثل هذه العمليات على ممر العصور يتم انتقال التجمعات البسيطة الساذجة الى مرحلة التعقيد والتركيب .

وبصدد التقسيم الثاني يقول سبنسر : ان من بين المجتمعات من يعيش أهله رغبة في القتال كما كانت الحياة في نظم الاقطاع ؛ ومن بينها من يعيش أهله لأجل مكافحة متاعب الحياة والصراع في معركتها ؛ فليس لهم من غاية الا العمل . والأولى مجتمعات حربية والثانية مجتمعات صناعية . (أما ما يقال عن تقسيم الدول الى ديمقراطية وارستقراطية ودكتاتورية فهو لا يتناول المجتمعات في ذاتها وانما يتناول الشكل السياسي فحسب) .

ويتكلم عن خصائص هذين النوعين ويناقش أوجه الخلاف بينهما. وأهم ما أشار اليه في هذا الصدد الأمور الآتية :

١ ــ فى المجتمع الحربى يكون الجيش هو الأمة ، ويكون دائما فى حالة حركة . أما فى المجتمع الصناعى فيكون الجيش وراء الأمة ويظل فى حالة سكون بينما تكون الأمة فى حالة حركة دائمة .

٢ ــ السلطة فى المجتمع الحربى مركزة فى قبضة الحكومة ، أما فى المجتمع الصناعى فالسلطة مركزة فى الهيئات والنقابات والطبقات المنتجة . وفى ظل هذا المجتمع يتمتع الأفراد بقسط كبير من حرياتهم.

٣ ــ الصفة الغالبة فى المجتمع الحربى هى التعاون الاجبارى المفروض بالقهر . فكما أن ارادة الجندى ليست الا تعبيرا عن ارادة ضابطه ، فكذلك الفرد يصبح مجرد أداة لتنفيذ مشيئة الحكومة . أما فى المجتمع الصناعى فالتعاون اختيارى وعن رضى . فالعمليات التجارية والعلاقات بين العامل ورأس المال وبين البائع والمشترى وبين أصحاب المهن الحرة وعملائهم تكون خاضعة لحرية الأفراد وللتبادل الحر .

٤ ــ النظام الطبقى يزداد تزمتا فى المجتمع الحربى ، بينما نجد أن الفواصل الطبقية فى المجتمع الصناعى تكاد تكون معدومة ، ويتمتع أفراده بقدر غير يسير من الرعاية الاجتماعية .

٥ ــ النظام السياسى الغالب فى المجتمع الحربى هو النظام الملكى ، أما فى المجتمع الصناعى فليس بلازم أن يسود هذا النظام .وفى المجتمع الأول تكون مصالح الفرد مهددة و لاسند له من قانون عادل ، أما فى المجتمع الثانى فهو أكثر استقرارا وأهدأ بالا وأوفر انتاجا .

٦ ــ الجهاز الادارى والتنظيمى فى المجتمع الحربى مركز فى طبقة معينة وهى طبقة الأشراف ورجال الجيش الذين يتخذون من الحرب صناعة وهواية ، أما فى الدول الصناعية فهذا الجهاز موزع بين طبقات المجتمع بأسره.

٧ ــ فى الدول الحربية تنتقل فكرة السيادة والسيطرة من الدولة الى الرجل فى ميدان أسرته ، أما فى المجتمع الصناعى فرب الأسرة أرق عاطفة وأكثر رعاية لأفراد عائلته وذويه . والملاحظ أن مركز المرأة فى

المجتمع الحربي كان أقل شأنا منه فى المجتمع الصناعى . فقد اعترفت هذه المجتمعات بكافة حقوقها وحرياتها ومنحها المزيد من الأهداف التى ترمى اليها .

وكما أن الكائن الحى عرضة للتغير فى تركيبه تبعا لتغير الظروف الطبيعية والبيئية ، فكذلك يتغير شكل المجتمع . فقد يتحول المجتمع الحربى الى صناعى أو الصناعى الى الشكل الحربى اذا حدثت ظروف تؤدى الى هذا التحول . وهى عادة الظروف التى تؤثر فى الظواهر والنظم الاجتماعية (وقد سبق الاشارة اليها) وقد يلعب الجنس دورا هاما فى هذا الصدد ، وكذلك طرائق المعيشة ونوع الحياة الاجتماعية ، ومدى استساغة أفراد المجتمع لقبول فكرة التحول ، والتيارات السياسية التى تظهر فى جو الحياة الاجتماعية وما الى ذلك من الأمور . ويستشهد « سبنسر » فى هذا الصدد بما حصل فى انجلترا . فقد كانت مجتمعا صناعيا فى الفترة الواقعة بين عامى ١٨١٥ و ١٨٥٠ . وهى فترة السلم الطويلة التى نعمت فيها دول أوربا بالهدوء والاستقرار . ولكن منذ ذلك الوقت حتى أواخر أيامه ابتدأ المجتمع الانجليزى فى التحول تدريجيا الى الشكل الحربى نتيجة لما حدث فى أوربا . فقد اشتد التنافس بين الدول على الاستعمار ، وزادت بينها أسباب الصراع الدولى ، وقويت الرغبة فى التسلح : فانتشرت الروح الحربية بين الشعوب وخاصة فى انجلترا .

ويكره سبنسر المجتمع الحربى لأنه يرى أن ارتقاء الانسانية مرهون بالقضاء على الحروب . حتى تستروح الشعوب نسيم السلام وعبير الحرية ، وحتى تزول سيطرة الرجل وتتحرر المرأة من القيود التى تأسرها عن التقدم. فيجب اذن تحرير الشعوب من عبودية رجال الحرب وهواته من الفرسان والأشراف ، والاتجاه بها نحو التصنيع حتى نستطيع أن نسخر ملكات المواطنين وقوتهم نحو تحقيق المثل الاجتماعية العليا. هذا الى أن تقدم الصناعة مرتبط بتقدم العلوم ووسائل الكشف والاختراع . وبفضل هذه الأمور تستطيع الشعوب أن تسخر قوى الطبيعة لخدمتها

وتنتصر عليها . وبذلك تتسع مملكة الانسان وتزداد الشعوب سلطانا وقوة . ومن هذه النواحي تبدو أفضلية المجتمعات الصناعية .

(ب) نظريته فى الحكومة :

يعتبر سبنسر الحكومة ظاهرة عرضية استدعتها ضرورة التنظيم الذى بدونه لا يتم تكامل المجتمع . فالتنظيم هو الضرورة ؛ أما قيام الحكومة فلا ينطوى فى ذاته على شىء من الضرورة . والتنظيم لازم وضرورى من حيث أنه يسهل التعاون بين أفراد المجتمع ؛ ويحفظ كيانه؛ ويحرص على استقراره ؛ ويعمل على دوامه . وليس هذا التنظيم كله من عمل الحكومة ومفروضا بقوتها . ولذلك فان « سبنسر » يميز فى هذا الصدد بين مظهرين من التنظيم .

١ ـ تنظيم تلقائى : ينشأ تلقائيا بنشأة الحياة الاجتماعية ويرمى كما ترمى الحياة الاجتماعية الى تحقيق الصالح العام وتنظيم رغبات الأفراد فى حالة الاجتماع البسيط .

٢ ـ تنظيم مقصود . وهو ما تلجأ الحكومات الى وضعه عن قصد وتفرضه على الأفراد بالقهر وقوة القانون . ويرمى هذا النوع كذلك الى تحقيق الصالح العام . لأن الغرض من الاصطلاح عليه هو الرغبة فى قيام التعاون الاجتماعى والقضاء على أنانية بعض الأفراد والحد من حرياتهم المسرفة وتكييف الاتجاهات والميول المتعارضة داخل المجتمع.

غير أن قيام الحكومة وما تنطوى عليه من نظم التعاون والوحدة لا يؤدى فى نظره الى ما يسميه «بالتكامل السياسى «Political Integration» مالم تتوفر شروط كثيرة أهمها :

١ ـ صلاحية البيئة لنمو المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية. فمتى كانت الوحدة الاقليمية متحققة ؛ والموانع الطبيعية قليلة ؛ والتربة خصبة وغنية ؛ وسبل الموصلات سهلة ميسورة ؛ أمكن تحقيق التكامل السياسى فى الدولة . لأن الأمور المشار اليها تعمل على خلق جو من

الانسجام والتشابه بين الأفراد فى كافة الظروف والأهـداف ؛ ولذلك تعتبر من أهم مقومات التكامل .

٢ ـ لا يتحقق التكامل السياسى بصورة صحيحة فى مجتمع ما الا اذا كانت هيئاته وطبقاته فى درجة واحدة من التشـابه ؛ وفى درجـة واحدة من الحساسية والوعى الجمعى ؛ وتستجيب بدرجة واحدة لأثر العوامل الاجتماعية والسياسية الطارئة .

ويناقش سبنسر وظيفة الحكومة . ويرى أن يكون عملها مقصورا على ما اصطلح أصحاب المذهب الفـردى على تسـميته « بالوظائف الأصلية أو الطبيعية » وتتلخص هذه الوظائف فى حمـاية الدولة من خطر الغزو الخـارجى ؛ وتحقيق الأمن ونشره فى الداخل ؛ وضـمان الوفاء بالعقـود والالتزامات القـائمة بين الأفراد . أما ما تلجـأ اليه الحكومات من سن تشريعات وقوانين تحد من نشاط الأفراد وتعوق من امكانياتهم وتعمل على سيادة بعض الطبقـات ، وما تلجأ اليه من نظم لرعاية الفقـراء والعجـزة والمرضى ؛ وما تلجأ اليه للتدخل فى شئون الصناعة وتنظيم العلاقات بين العمال وأصحاب العمـل ونشر التعليم وتعزيز الروابط الدينية والمشاركات الوجدانية وتنظيم الاحسان والأعمال الخيرية .فهذ ه الأمور وما اليها لا تتفق وطبيعة الحكومة ولا يصح لها أن تقحم نفسها فى القيام بهذه المسـائل وما عليها أن تلتزم الحـدود الطبيعية التى قامت من أجلها .

وكان سبنسر متأثرا فى هذا الاتجاه بأمور كثيرة أهمها :

١ ـ لا يعترف سبنسر بضرورة الحكومة ؛ فهى فى نظـره حدث عرضى وهى من طبيعة غير أخلاقية لأنها تستمد دعائمهـا من القـوة والعنف ونشر الخوف والارهاب . فهى بهذا الوصف شر لابد منه لأنها هى وحدها القادرة على حماية الأفراد من الأخطار الداخليةوالخارجية. هذا وليس بصحيح ما يقال ان سعادة الأفراد مرهونة بقيـام الدولة أو الحكومة لأن سجلات الانسانية تثبت أن الحـكومات لم تنجح حتى

الآن فى القضاء على الجريمة وعلى النقائص الانسانية . ولاشك أن سعادة الأفراد مرتبطة بالنمو الأخلاقى وسيادة النظام . فحيث يتكامل هذا النمو لا يجد المجتمع ضرورة للابقاء على الدولة أو الحكومة لأن عمل هذه النظم السياسية سوف يضيق نطاقه ويصبح مقصورا على وظيفة الحماية . أى أن الحكومة صائرة لا محالة الى القضاء على نفسها بحكم التطور الأخلاقى والتكامل السياسى (١)

٢ ـ كان « سبنسر » من أنصار المذهب الفردى «Individualisme» فهو المذهب الذى يعمل على نصرة الفرد ويتخذه دعامة للتشريع والاقتصاد والسياسة . ويستنكر أنصار هذا المذهب تدخل الحكومة أو قيامها بأى نشاط فى ميدان الشئون الاقتصادية والعمرانية : فلا تتدخل فى شئون التعليم ولا تعمل على مساعدة الفقراء وتحسين حال العمال. بل يجب أن تترك هذه الأمور وما اليها للمجهودات الفردية الخاصة . ويتيح هذا المذهب للأفراد حق التمتع بكافة حقوقهم الطبيعية والعمل على النمو بقدراتهم الخاصة والاستفادة بمجهوداتهم قدر طاقتهم . وتطرف « سبنسر » فى تشيعه لهذ المذهب الى حد أنه يقول « ان تدخل الحكومة يجلب من المساوىء والأضرار ما يجعلنا نفضل النظام الفوضى «Anarchisme» رغم ما ينطوى عليه من مساوىء وأخطار » .

٣ ـ يرى « سبنسر » أن تدخل الدولة فى الشئون الاقتصادية والعمرانية لا يستقيم مع القوانين التى انتهى اليها فى التطور . وهى القوانين المتعلقة « بتنازع البقاء ، والبقاء للأصلح ، والانتخاب الطبيعى ، والتكامل السياسى » لأن الحياة فى الطبيعة تمثل صراعا لتأكيد الوجود الذاتى والعمل على بقائه . والنتيجة المرجوة من وراء ذلك هى التقدم والارتقاء . ولذلك يجب على الدولة ألا تتدخل فتغير من السير الطبيعى . ويجب عليها أن تترك الأفراد أحرارا يقومون بأعمالهم وفق مواهبهم الخاصة بدون مساعدتها ، تتركهم أحرارا

(1) H. Spencer : Man Versus The State.

يتصارعون فى معترك الحياة ، فالعنصر الصالح يقاوم ويعيش والعنصر الفاسد غير الصالح يفنى من الوجود طبقا للقوانين البيولوجية التى أشرنا اليها .

وفى ضوء هذه الاعتبارات نستطيع أن نفسر حملة التشهير التىقام بها « سبنسر » ضد تدخل الحكومات فى شئون الأفراد فقد دعا الى الحد من أوجه نشاطها بحيث لا تتعدى دائرة وظائفها الرئيسية فقط. وكل امتداد لسلطانها يؤدى ان آجلا أو عاجلا الى نتائج لا تحمد عقباها .

(حـ) نظريته فى الاقتصاد :

تعتبر نظريات سبنسر الاقتصادية تابعة ومترتبةعلى نظرياتهالسياسية التى شرحناها فى الفقرة السابقة . فقد كان سبنسر فى الاقتصاد ، كما كان فى السياسة ، من أقوى دعائم المذهب الفردى ومن أبلغ المدافعين عن النظريات الاقتصاديةالحرة (1) . وهذا يفسر لنا تأييده المطلق للقضية الاقتصادية الشهيرة « اتركه يعمل ، اتركه يمر » وقد سبق أن شرحنا هذه القضية . وقد استغل سبنسر ما لمسه من فشل الحكومات فى ظروف اقتصادية خاصة ، فحمل عليها واتخذ من فشلها دليلا على نقص جهازها الادارى وسوء تصرفاتها وعدم كفايتها ، ودعا الى الحد من تدخلها فى الشئون الاقتصادية التى يجب أن تترك للمجهوداتالفردية وللمنافسة الحرة .

وشايع « مالتس » فيما ذهب اليه من ضرورة تحديد النسل.ودرس هذه الظاهرة دراسة بيولوجية . وعقد فى هذا الصدد موازنة بين حجم الحيوان وعدد نسله . وقرر أن عدد النسل يتناسب تناسبا عكسيا مع درجة النمو ، فكلما كان حجم الحيوان كبيرا كان نسله قليلا . وهذه

---

(1) H. Spencer ; The Study of Sociology (4th Edition 1875) p. 351 sqq.

القضية لها صلة وثيقة بصرورة تأكيد الوجود الذاتي والاستزادة من قوى المقاومة فى ميدان الصراع الطبيعي . بمعنى أن الحيوان كلما كان قويا فى ذاته فلا يحتاج الى ذرية عديدة لتأييده فى صراعه حبا فى البقاء . وهذه القضية تؤدى الى القول بأن النوع كلما ارتقى فى سلم الحياة وكان أقدر على الاحتفاظ بوجوده ؛ قلل من نسله . ولما كانت الانسانية قد قطعت مراحل شاقة فى سبيل تأكيد وجودها ووصلت الى درجة كبيرة من التطور وأصبحت فى مستوى راق من حيث التفكير والذكاء ؛ فمن المحقق أن الأفراد سيحدون من نسلهم وسيصلون ان آجلا أو عاجلا الى مرحلة تقوى فيها القدرات العقلية وتضعف فيها القدرات التناسلية .

(د) نظريته فى الأخلاق :

كان سبنسر فى الأخلاق ماديا وأنانيا . وهذا الاتجاه صدى لنظرياته فى السياسة والاقتصاد . يبدأ بتعريف الأخلاق بأنها سلوك الانسانية . والفعل الخلقى فى نظره هو الذى يتفق مع ظروف الحياة ويكون أكثر مطابقة لطبيعة الانسان . ولما كان الانسان متجها فى حياته الى تحصيل اللذة وتجنب الألم ؛ فان الفعل الأخلاقى هو ما يحقق للفرد لذة ويبعد عنه ألما . ومقياس اللذة هو المنفعة . أى أن المنفعة هى القاعدة أو القانون الذى نستطيع بفضله أن نحكم على طبيعة عمل ما من حيث أنه أخلاقى أو غير أخلاقى (١) .

وتبدو أنانية سبنسر عندما درس ظاهرة « الاحسان » فى الدولة. فقد حمل على الحكومة حملة سافرة بصدد هذا النظام لأنه يتعارض مع القانون الطبيعي الذى يقضى ببقاء الأصلح . ونادى بأن تدخل الحكومة بصدد هذه الظاهرة وتشجيعها سيؤدى بالضرورة الى انحطاط الجنس البشرى . لأنها بذلك تربى فى نفوس الأفراد التكاسل والتواكل ؛ وتشيع بينهم النزعات الصوفية ؛ وتضعف فى نفوسهم الرغبة فى العمل ؛

(1) H. Spencer : The Data of Ethics.

وتساعدهم على الهروب من ميدان الصراع الحيوى . هذا الى انهــا تثقل كاهل الطبقة النشيطة العاملة بضريبة لا نظير لها لتســاعد تلك الطبقات الكسيحة المجدبة (التى لا تعتبر عنصرا منتجـا فى المجتمع) مثل الفقراء والشيوخ والعجزة والأرامل . والواجب على الدولة أن تترك هذه الطوائف تتصارع مع الحياة ؛ لأن تقدم الأقوى وســقوط الضعيف نتيجة ضرورية للقوانين الطبيعية .

والحق أن سبنسر فى بحوثه الأخلاقية قد اتجه بعبقريته نحوتأييد الشر الاجتماعى ؛ وفقد فى هذا الصدد كل تمييز بينالخير والشر،وفاته أن هؤلاء الضعفاء والمرضى والعجزة هم ضحايا المجتمع وفرائس نظمه الفاسدة ؛ وهم القــرابين المقــدمة على مذبح الأنانيــة وحب الأثرة والتسابق على تحقيق المصالح الذاتيــة . وهــؤلاء هم أولى بالرعاية الاجتماعية وأحق ببر اخوانهم الأقوياء الموسرين . هذا ؛ الى أنالأنانية التى ينــادى بهــا سبنسر لا تســتقيم مع الغــاية التى ينتهى اليهــا التطور الانسانى وهى تحقيق التعاون الكامل والغيرية الحقة . فكأنه يناقض نفسه ؛ ويهدم بالشمال ما سبق أن بناه باليمين .

رابعا ــ نقد نظرياته :

تلقت نظريات « سبنسر » سهام النقد من كل حدب وصوب.وبولغ فى نقدها وتفنيد ما تنطوى عليه من حقائق على الرغم من عظمة أفكار الفيلسوف . وسأكتفى بالاشارة الى ما يهمنا من وجوه هذا النقد .

١ ــ تنطوى القضايا الكبيرة التى وصل اليها سبنسر على مغالطات لا تخفى فليس بصحيح أن التطور يسير من البسيط الى المركب الذى يأخذ فى التنافر والتحول ؛ وليس بصحيح أن التطور والرقى يســيران بالشىء من السذاجة الى التعقيد فى كل انحاء الطبيعــة . وحتى اذا سلمنا بصدق هذه القضية فى بعض الظواهر فلا يمكن أن تكون صادقة وعامة بالنسبة لشئون الكون والحياة الاجتماعية بالاجمال .

٢ ـ اعتبر « سبنسر » المجتمع كائنا حيا وطبق عليه قوانين علم الحياة وهذا تجاه خاطىء . حقا ان المجتمع يتكون من أفراد ، والأفراد خاضعون لقوانين علم الحياة ، ولكن لا يستتبع ذلك أن نقول ان المجتمع كائن حى كبير يخضع للقوانين نفسها التى يخضع لها الأفراد . فقواعد الحساب وقوانين الطبيعة تنطبق على الانسان والحيوان والجماد ولكن ليس معنى ذلك أن هذه الكائنات متشابهة . فليس معنى انطباق قوانين الحياة على الانسان والمجتمع أنهما متشابهان .

٣ ـ تقسيم « سبنسر » للمجتمعات خاطىء وغير جامع . فلو اقتصر على تقسيمها من حيث البساطة والتعقيد لكان أقرب الى حقائق الأمور ؛ غير أنه لم يوفق فى تقسيمها من حيث الوظيفة . لأن ما ذكره لا ينطبق الا على بعض المجتمعات التى تمثل العصور الوسطى والحديثة ولا ينطبق على جميع النماذج الاجتماعية التى ظهرت فى مختلف مراحل التطور الاجتماعى . وعدم عمومية التقسيم تفقده أهميته .

٤ ـ أشاد سبنسر بفضل الدولة الصناعية وقيمتها ومبلغ استقرارها ورقى أخلاق أفرادها . ويبدو أنه لم يرجع الى التاريخ ولم يتخذ منه هاديا وسندا فقد فاته أن جميع الحروب التى قامت فى أوربا وفى غيرها انما أشعلت وميضها الدول التى تفننت فى أساليب الصناعة الحربية ، واتقنت اختراع وسائل الدمار . لأن الملاحظ أن الدول الصناعية هى أشد المجتمعات رغبة فى الحرب ، وأقواها نزعة الى الاستعمار ، وأشدها بأسا فى ميدان الصراع الدولى .

٥ ـ استعمل سبنسر تشبيهات علم الحياة وقوانينه ليؤيد بها آراءه الاجتماعية والسياسية فى المذهب الفردى وفى الحرية وفى تقييد سلطة الدولة ، وشبه الحكومة بالجهاز التنظيمى فى الكائن الحى . ونسى أن قوانين علم الحياة التى استعان بها تقرر أن الكائن الحى كله يخضع بنوع من الضرورة لتوجيه هذا الجهاز التنظيمى ومركزه أعصاب المخ . نسى ذلك عندما طبق الفكرة البيولوجية على الحكومة فقد نادى

بالحد من نفوذ هذا الجهاز فى المجتمع بل والقضاء على سلطانه بالتدريج وأكثر من هذا فقد ذهب الى أن التطور سيؤدى به الى الانحلال .

٦ ــ يؤدى منطق نظرية سبنسر فى التطــور الى أن المجتمع يزداد تعقيدا وتركيبا كلما سار فى طريق التطور والارتقاء . غير أنه يعــكس هذه القضية بالنسبة لظاهرة الحــكومة فيرى أن وظائفهــا آخذة فى التقلص وهى بصدد الانتقال من المركب الى البســيط !! ويجب أن تزداد بساطة وتقلصا حتى لا تقوم لها قائمة . وفات سبنسر أن يدرك أن الحرية لا تنال بزوال الرقابة الحكومية وجميع المعوقات التى تحد من امكانيات الفرد ؛ ولكنها لا تنال ولا تفهم فهما صحيحا الا بضغط السلطات القائمة ضغطا خفيفا عادلا على ما يتمتع به الأفراد من حقوق وحريات .

٧ ــ أيد سبنسر المذهب الفردى فى السياسة والاقتصــاد وأسرف فى هذا التأييد . وغنى عن البيان أنه جانب الصواب فى ذلك . وقــد انتهز فرصة تورط الحكومة فى بعض الظروف ، فحمل عليها حمــلات بليغة وندد بتدخلها فى شئون الاقتصاد وفى حرية الأفراد . هذا ، الى أن المذهب الفردى لا يؤيد الا جانبا واحدا من جوانب الحيــاة وهو الجانب الفردى ويغفل ماعدا ذلك . وقد أثبتت الحوادث والتجــارب أن هذا المذهب رجعى لا يساير التطور المعاصر فى شئون الاقتصاد . هذا فضلا عن أنانيته وماديته وجموده .

٨ ــ نظرية « سبنسر » فى النسل خاطئة من بعض الوجوه . وبدون الدخول فى تفاصيلها من الناحية البيولوجية فهى تنطوى على حقيقــة مؤداها أن النوع كلما تقدم فى التطور الفكرى يحد من نسله . غير أن هذه القضية لا تستقيم مع حقائق الأمور ولا تنهض الاحصائيات العالمية دليلا على صحتها . فقد أثبتت هذه الاحصائيات أن عدد سكان العالم قد زاد من ٥٤٥ مليون الى ٢٤٠٠ مليون فى المدة ما بين عامى ١٦٥٠ و ١٩٥٠ ، أى زاد الى أربعة أمثــاله فى مدة ثلاثة قرون بالرغم ممــا قطعته الانسانية من تطور وتقدم فى مختلف مظاهر حياتها السياســية

والاقتصادية والعقلية والفنية وما اليها . بيد أن بعض الأصوات الداعية الى تحديد النسل قد ارتفعت حديثا منادية بفكرة سبنسر فى أن التطور الفكرى والارتقاء العقلى سوف يؤدى بالانسانية الى الحد من ذراريها . ومهما يكن من قيمة هذا الرأى فهو لا يزال موضع النظر والاعتبار ؛ ولكنه لا يستقيم مع الاحصائيات التى أشرنا اليها .

٩ ــ طبق سبنسر المادية فى الأخلاق وأشاع الأنانية وحب الذات والأثرة ودعا فى قسوة بالغة الى القضاء على الطبقات المريضة والهرمة والضعيفة ؛ ونادى بتقديمهــا قرابين على مذبح قوانين الصراع التى لا ترحم . وغنى عن البيان أن سبنسر فى هذا الصدد قد تنــكر لروحه الفلسفية ؛ وخانته عظمة أفكاره ؛ وأقل ما يوصف به أنه فقد التمييز بين الفضيلة والرذيلة وبين الخير والشر . فهو ؛ مع أنه من عبــاقرة العالم ؛ غير أن هذه العبقرية قد اتجهت الى تأييد الشر الاجتماعى .

١٠ ــ وقع سبنسر فى أخطاء كثيرة تتعلق بالمنهج أهمها :

(أ) بدأ عالما يعتمد على الملاحظة والتجربة غير أنه أغرق فى فرض الفروض ووضع الاحتمالات التى أدت به الى فلسفة بدلا من العلم .

(ب) لم يكن أمينا فى استخدام المنهج التاريخى . فقد كان يقتصر على اختيار النماذج التى تنهض دليلا على صحة ما يذهب اليه من آراء.

(جـ) كان ضيق الاستقراء وليس عنده الصبر الــكافى للجمع بين الأمثلة المؤيدة والمعارضة ومناقشة ما تنطوى عليه من أسباب التشابه والتناقض . ولذلك أصيبت قوانينه بعدم الدقة .

(د) أسرف سبنسر فى استخدام منطق «التمثيل Analogie » وهذه الطريقة العلمية ليست مأمونة العواقب وتحتــــاج الى حذر بالغ فى التطبيق حتى نستطيع الوصول بفضلها الى نتــائج أقرب الى حقائق الأمور . غير أن سبنسر تعسف فى استخدام هذه الطريقة بصدد طبائع مختلفة فكان من الطبيعى أن يصل الى نتائج مضطربة وخاطئة .وأسرف

كذلك فى استخدام منطق المقارنة وتعسف فى التطبيقات التى ساقها . فخانه التوفيق فى معظم ما وصل اليه من قضايا وأحكام .

(هـ) أصدر سبنسر كثيرا من الأحكام التقويمية «Jugements de Valeur» على الحقائق العلمية . مع أن طبيعة هذه الحقائق تتطلب أحكاما تقريرية «Jugements de Fait» . ومن أمثلـة هذه الأحكام التقويمية قوله : بلوغ المجتمع غاية الكمال ؛ بقاء الأصلح ؛ الكمال السياسى والأخلاقى ؛ الحكومة شر لابد منه . وما الى ذلك من الأمور التى أشرنا اليها فى موضعها .

الفصل الحادي عشر

الفلسفة الاجتماعية عند اميل دوركايم

يعتبر الفيلسوف الفرنسى « اميل دور كايم » أحد دعائم الحركة العلمية بصفة عامة فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وهو منشىء علم الاجتماع الحديث غير مدافع ؛ وزعيم المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع التى لا تزال قائمة حتى وقتنا الحاضر ؛ ويرجع اليه والى أعوانه وتلاميذه المباشرين دعائم الفضل فى ارساء الدراسات الاجتماعية بمختلف فروعها ومظاهرها على أقوى ما تكون الأسس والقواعد ، ووصل هو وزملاؤه فى هذا الصدد الى نتائج وقوانين لا تزال موضع التقدير والاحترام .

ولد دور كايم «Durkheim» فى ١٥ ابريل ١٨٥٨ . وبعد أن أتم دراساته اشتغل مدرسا فأستاذا جامعيا . وأولى الدراسات الاجتماعية مزيد اهتمامه ولعل شغفه بها جعله يسافر الى ألمانيا لفترة قصيرة حيث تتلمذ على أقطاب مفكريها أمثال « شمولر وفونت » . ومن ثم بدأ يكتب فى الفلسفة الاجتماعية . ولما ذاع صيته فى هذا الميدان كلف بتدريس الاجتماع الى جانب التربية فى كلية الآداب بجامعة بوردو . وشجعه على التفانى فى خدمة هذا الميدان البكر أن الجامعة أنشأت كرسيا لأستاذية هذا العلم فشغله دور كايم بكل جدارة . ثم انتقل الى السوربون حيث شغل كرسى الأستاذية فى الاجتماع والتربية أيضا منذ عام ١٩٠٦ الى أن وافته منيته فى ١٥ نوفمبر ١٩١٧ .

وترك دور كايم مؤلفات وبحوثا كثيرا نشر بعضها فى حياته ؛ ونشر اتباعه البعض الآخر بعد وفاته . والمؤلفات التى نشرها فى حياته هى بحسب ترتيب ظهورها (١) : تقسيم العمل الاجتماعى (١٨٩٣) ؛ وقواعد المنهج الاجتماعى (١٨٩٥) والانتحار دراسة اجتماعية (١٨٩٧) ؛ والأشكال الأولى للحياة الدينية (١٩١٢) . وأنشأ دور كايم عام ١٨٩٦

(1) «De la Division du Travail Social»; «Les Reglesde la methode Sociologique», Le Suicide, Etude Sociologique; «Les Formes Elementaires de la Vie religieuse»; «L'Année Sociologique»

مجلته الاجتماعية المعروفة باسم (السنة الاجتماعية أو التقويم الاجتماعى) واستمر يصدرها حتى قيام الحرب العالمية الأولى(١٩١٤). وقد استأنف أتباعه نشرها منذ عام ١٩٢٥ . وقد نشر دور كايم فى هذه المجلة بحوثا اجتماعية على جانب من الأهمية أجدرها بالتنويه : طبقات المحارم فى التزاوج ، الظواهر الدينية ، التصنيف ، التوتمية ، نظم الزواج فى مجتمعات استراليا .

وأما مؤلفاته التى نشرها أتباعه فهى (١) : التربية وعلم الاجتماع ونشره العلامة فوكونية عام ١٩٢٢ ؛ علم الاجتماع والفلسفة ونشره العلامة « بوجلية » عام ١٩٢٤ ؛ التربية الأخلاقية ونشره فوكونيه عام ١٩٢٥ ؛ وكتاب الاشتراكية ونشره العلامة «موس» عام ١٩٢٨ .

هذا ؛ ومحاولة تلخيص نظريات دور كايم الاجتماعية وبحوثه فى مختلف شئون الاجتماع فى فصل واحد من هذا الكتاب ؛ تعتبر ضربا من الاستحالة . ولذلك لا يسعنى الا الاشارة الى أقوى نظرياته شأنا وأبلغها أثرا وأبعدها ذكرا ؛ مع الحرص على الايجاز والتركيز .ويهمنا أن نقف على المسائل الآتية :

١ ــ تعريف الظاهرة الاجتماعية وتحديد خواصها النوعية .

٢ ــ تبويب الدراسات الاجتماعية وتحديد فروعها .

٣ ــ أسس الدراسة الاجتماعية ومناهج البحث .

٤ ــ أشهر النظريات الاجتماعية التى عالجها .

٥ ــ نقد نظرياته .

أولا ــ الظاهرة الاجتماعية وصفاتها :

يعتبر البحث فى طبيعة الظاهرة الاجتماعية وتحديد خواصها النوعية من أهم موضوعات الدراسة الاجتماعية لأنه مرتبط أشد الارتباط

(1) «Education et Sociologie»; «Sociologie et Philosophie»; «L'Education morale»; «Le Socialisme».

بامكان قيام علم الاجتماع ومدى استقلاله . فاذا استطاع العلماء من الناحية النظرية أن يصلوا الى استقلال الظاهرة الاجتماعية فى ذاتها ، أمكن قيام العلم مستقلا فى ذاته أيضا . أما اذا عجزوا فى هذ الصدد تعثر العلم وفقد شخصيته وتجاذبته فروع المعرفة الأخرى . ولذلك أولى « دوركايم » هذا الموضوع مزيد اهتمامه لأنه يريد أن يضع علم الاجتماع على أرسى ما تكون القواعد ، ويريد أن يفند ما أثير بصدد استقلاله من شكوك ومزاعم .

ولم يهتم العلماء السابقون بهذا الموضوع . فابن خلدون الذى قرر بصفة قاطعة ضرورة انشاء علم العمران ، لم يعرف الظاهرة الاجتماعية واكتفى بأن ضرب لها أمثلة كثيرة . وأوجيست كونت لم يهتم كذلك بتحديد صفاتها . وكان يرى أن موضوع علم الاجتماع يجب أن يشمل الموضوعات التى لم تتناولها العلوم الوضعية السابقة عليه فى الظهور . وتورط سبنسر من بعده ، ففسر الظاهرة الاجتماعية بمبادىء بيولوجية وأخرى تطورية وفردية وبيئية . وبذلك وهن من عظمة العلم وقلل من شأنه ومن أهليته للاستقلال . وهذا ما فعله « تارد » فقد فسر الظاهرة الاجتماعية تفسيرا سيكلوجيا وبذلك حاول أن يقضى على شخصية العلم .

فكان على دور كايم ، وهو فيلسوف الاجتماع ومنشؤه بالوضع المعاصر ، أن يقوم بمحاولة علمية للقضاء على هذه الاتجاهات الخطيرة التى كادت تأتى على شخصية العلم وتنكص به الى الوراء . فكرس لهذا الموضوع جزء غير يسير من كتابه « قواعد المنهج » . وسأحاول أن أصور الأفكار الرئيسية التى أشار اليها بصدد هذا الموضوع .

يبدأ دور كايم بضرب أمثلة لهذه الظواهر فيقول نجد فى كل مجتمع انسانى مهما كانت درجة رقيه أن الأفراد يسيرون فى مختلف شئون حياتهم وفى مختلف فروعها على أساليب خاصة وقواعد وأوضاع لا يحيدون عنها . ففى حياتهم الدينية نجدهم يتفقون على أمور عامة فيما يتعلق بطقوسهم وشعائرهم وكائناتهم المقدسة وفى الواجبات التى

تربطهم بهذه الكائنات . وفى حياتهم الأسرية نجدهم يسيرون فيما يتعلق بنظم الزواج والطلاق والقرابة والمصاهرة والعلاقات الجنسية وتقرير الحقوق والواجبات لكل فرد نجدهم يسيرون على أساليب وقوالب لا يحيدون عنها ومن يخرج عما ترسمه من حدود يقابل فى هذا الصدد بقوة وعنف . وفيما يتعلق بشئونهم الاقتصادية نجدهم يسيرون على وتيرة واحدة فيما يتعلق بطرق التبادل والانتاج وتقديم قيم الأشياء وفى صياغة العقود والوفاء بما تنطوى عليه من التزامات ، نجدهم فى هذه الأمور وما اليها مقيدين بأوضاع معينة ولا يخرجون عن حدودها. وفيما يتعلق بحياتهم السياسية نراهم يخضعون لنظم مستقرة وقواعد معينة تتعلق بقيام الحكومات وتعاقبها وتقسيم مظاهر السلطة وعلاقة الفرد بالحكومة وما الى ذلك من الأمور . وعلى هذا النحو فيما يتعلق بحياتهم الخلقية والقضائية واللغوية والتربوية والفنية . كل هذه الأساليب والقواعد والأوضاع التى أشرنا اليها والتى يسير عليها الأفراد فى مختلف شئونهم تسمى « بالظواهر الاجتماعية » .

واذا تركنا النظم السياسية والاقتصادية والأسرية والدينية بوصفها نظما تامة التكوين ، نجد أيضا أن التيارات أو الاتجاهات التى تنشأ فى جو المجتمع تعتبر ظواهر اجتماعية لا يستطيع الأفراد الخروج عما تفرضه عليهم من حدود والتزامات . لأن هذه الاتجاهات تنشأ عادة من احتكاك أفكار الأفراد فى المجتمع ومن اتصال وجداناتهم وتفاعل مشاعرهم واتحاد رغباتهم وميولهم وما يحيط بهم من ظروف طبيعية واجتماعية .

وينطبق هذا الوصف كذلك على الظواهر المادية فى المجتمع المتعلقة بالتركيب المورفولوجى . فنجد أن كل مجتمع من المجتمعات مهما كانت درجة رقيه ، يسير فيما يتعلق بالأمور المورفولوجية على أساليب خاصة وأوضاع معينة ، وهذه الأمور تتناول قيام المدن ونشأتها واختيار مواقعها وتخطيط القرى ، وتوزيع أفرادها على المساحة المعمورة ، والتخلخل والكثافة السكانية وانتقال الجسم الجمعى من مكان الى

آخر كالهجرة من القرى الى المدن وبالعكس . فالملاحظ أن كل هـذه الظواهر المورفولوجية تجرى وفقا لقوانين وأساليب خاصـة . هذه الأساليب والأوضاع تسمى كذلك بالظواهر الاجتماعية المورفولوجية .

هذه أمثلة من ظواهر المجتمع . فما هى اذن الصفات المشتركة بينها والذاتية فيها التى تميزها عما عداها من ظواهر العلوم الأخرى ؛ حتى نستطيع أن نميز موضوع علم الاجتماع عن غيره من الموضوعات؛ وبمعنى آخر الى أى حد تعتبر هذه الظواهر منطقة نفوذ خاصة بعلم الاجتماع ؟

تمتاز الظواهر الاجتماعية بصفات ذاتية أهمها :

١ ـ الظواهر الاجتماعية ظواهر انسانية تنشأ بنشأة الاجتماع البشرى . وبهذه الصفة تتميز هذه الظواهر عن الظوهر التى تدرسها علوم الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا العامة والجيولوجيا والجغرافيا . ومادام الاجتماع الانسانى يعتبر مملكة صغيرة داخل مملكة الكون كله (داخل الطبيعة) ، وقد ثبت أن ظواهر هذه المملكة الأخيرة (الطبيعة) خاضعة لقوانين ثابتة ضرورية وصلت اليها طائفة غير يسيرة من العلوم الوضعية الجزئية ، فليس ما يمنع من تطبيق هذا المبدأ على مملكة الانسان ، بمعنى أن ما يكون صحيحا بالنسبة للكل يكون صحيحا بالنسبة للجزء . وبذلك تكون الظواهر الاجتماعية خاضعة لقوانين شأن ظواهر العلوم الأخرى . والبحث عن هذه القوانين ودراستها يجب أن يكون موضوعا لعلم مستقل هو علم الاجتماع .

٢ ـ تمتاز الظواهر الاجتماعية بأنها عبارة عن أساليب وقوالب وأوضاع للتفكير والعمل الانسانى . وهذه الخاصة تحدد لنا دائرة الصفة الانسانية التى أشرنا اليها . فبمقتضى ذلك تخرج من نطاق البحث الاجتماعى الظواهر التى تتعلق بنشأة الانسان وظواهر نموه الجسمى والظواهر الفسيولوجية وبعض نواحى الدراسات الانتروبولوجية والجغرافيا البشرية . لأن هذه الظواهر ولو أنها

انسانية ؛ غير أنها ليست قواعد أو أساليب عامة للتفكير والعمل الانسانى بصدد شئون الحياة الاجتماعية ، وليست قوالب يصب فيها الأفراد أعمالهم وأفكارهم . فهى اذن خارجة بطبيعتها عن الظواهر الاجتماعية ولو أنها تشترك معها فى صفتها الانسانية .

هذا ؛ وينبغى أن نشير الى أن دور كايم لم ينص صراحة على هاتين الخاصيتين ؛ بيد أنهما لازمتان من منطق أقواله ومن تحليله لطبيعة الظاهرة الاجتماعية .

٣ــ تمتاز الظواهر الاجتماعية بأنها ظواهر شيئية «Comme des Choses» ولها صفة الخارجية «Extériorité» . وهذه أول صفة يذكرها فى كتابه « قواعد المنهج » . ويقصد دور كايم بهذه الصفة أن الظاهرة الاجتماعية موجودة فى المجتمع خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية « شيئية » دائمة وتنتقل من جيل الى جيل وهى ثابتة لا تتغير بتغير الأفراد الا فى حدود ضيقة . وهى سابقة فى الوجود على الوجود الفردى بمعنى أن الأفراد منذ ولادتهم يخضعون لنظم وظواهر اجتماعية سابقة على وجودهم فى هذه الحياة .

ويستدل دور كايم على صحة ما يذهب اليه بأمور كثيرة .

(ا) الظاهرة الاجتماعية منفصلة عن « تجسداتها الفردية » أى عن صور انعكاسها فى شعور الأفراد وفى أعمالهم . وليس بلازم أن تتحقق الظاهرة الاجتماعية بصورتها الكاملة فى التطبيقات الجزئية (أى فى الحالات الفردية) . والدليل على ذلك أنه من الممكن وجود ظواهر دون أن يطبقها الأفراد بالفعل .

(ب) معظم الظواهر الاجتماعية مكتوب ومدون وذلك كالنظم التشريعية والدينية والأسرية والظواهر اللغوية والأمثال الشعبية ، وأصول العقيدة التى تركز فيها الطوائف الدينية والفلسفية آراءها ، وقواعد الذوق الأدبى التى تضعها شتى المدارس الأدبية وغير ذلك من الأمور .

(جـ) بعض هذه الظواهر يمثـل ارثا انسانيا ورثه الأفـراد عن الأجيال السابقة ويلتزمون حدوده ومراسيمه ويحققونه فى حياتهم العملية ويسيرون على هديه فى مختلف شئونهم الاجتماعية .

(د) تبدو الظواهر الاجتماعية فى صورة اتجاهات وتيارات ، يمكن تحديدها تحديدا كميا وكيفيا . مثال ذلك ازدياد موجات الانتحار أو الطلاق فى بعض الظروف الاقتصادية والاجتمـاعية ، وازدياد ظواهر الاجرام والتشرد والتسول فى مستويات معيشية معينـة . وقد أمكن دراسة هذه الظواهر كأشياء خارجية بالوقوف على احصاءاتها ، وأمكن صياغة نتائج الدراسة فى صور كمية ورسوم بيانية . وفى ذلك أبلغ دلالة على وجودها بصفة شيئية تعلو فوق الحالات الفردية .

هذا ، وقد تعرض المفكر الفرنسى « تارد » لنقـد هذه الخاصـة (الصفة) فى كتابه « القوانين الاجتماعية » . وليس هنا مجال لتفصيل الاعتراضات والمساجلات التى أثيرت فى هذا الصدد وسأعرض لها فى الكتابين الثانى والثالث .

٤ ـــ تمتاز الظواهر الاجتماعية بأنها ليست من وضع فرد أو بضعة أفراد ولكنها من صنع المجتمع ومن خلقه وتظهر على مسرحه بصورة تلقائية وبوحى من العقل الجمعى «La Conscience Collective» (١) .

فمثلا النظم الدينية التى يصب فيها الانسـان معتقداته ، والمثل الأخلاقية ومعـايير الخير والشر والفضيلة والرذيلة ، والنظم الأسرية والقضائية والسياسية والاقتصادية ، نجد أن الفرد لا يتدخل فى صنع هذه الأمور وما اليها بل نشأ فوجدها وصب فيها أعماله وأفكاره متأثرا فى ذلك بما تلقاه فى منزله ومدرسته وبيئته التى يعيش فيها . أى أن هذه النظم والأوضاع نشأت بصفة طبيعية منذ نشأة الحياة الاجتماعية . وبذلك تكون الظواهر الاجتماعية ممثلة لناحية جديدة فى الانسـان تخالف طبيعته النفسية والحيوية . فاذا كان للانسان أن يحب ويكره

(1) Durkheim; Regles de la methode Sociologique p. 2, 15.

ويشعر ويتخيل ويتذكر وهذه مظاهر من حياته النفسية ، واذا كان له أن يأكل ويشرب وينام وهذه مظاهر من حياته البيولوجية ، كذلك لابد له أن يعيش فى أسرة وأن يتدين ويتعامل مع آخرين ويخضع لنظم قانونية واقتصادية وسياسية عامة ومقررة . وهـذه الأمور من مظاهر حياته الاجتماعية .

فللانسان اذن ثلاث طبائع أساسية يجب ألا يختلط بعضها بالبعض الآخر لأن كلا منها يعبر عن ناحية تلقائية فى الانسان ولكل طبيعة علم خاص يدرسها . فللطبيعة النفسية علم النفس ، وللطبيعة الحيوية علم الحياة ، وللطبيعة الاجتماعية علم الاجتماع .

ويبدو لأول وهلة أن هذه الخاصة تنطوى على شىء من الغموض لأن المجتمع الذى ننسب اليه هذه الظواهر فى حقيقة الأمر مؤلف من أفراد . ومثل هذا المجتمع لا يمكن أن يحدث فيه شىء بدون أن يكون للأفراد دخل فيه . فظواهره اذن ظواهر فردية من صنع الأفراد . وفى هذا الصدد يقول العلامة الفرنسى « لاكومب Lacombe » ان الظواهر الاجتماعية ترجع فى نهاية تحليلها الى ظواهر نفسية فردية تتردد من فرد لآخر . أى أنها من صنع الأفراد وأن الوجود الفردى هو أساس الوجود الاجتماعى . فقيام اللغة والدين والأسرة وما اليها من الظواهر الاجتماعية يعزى فى نظره ونظر أستاذه « تارد » الى أمور سيكلوجية .

وقد صرفت هذه الشبهة الناس عن دراسة علم الاجتماع وظنوا أنه فرع من فروع الدراسات النفسية ، وقالوا ان المجتمع ليس له وجود والموجود أفراده .

بيد أن هذه الشبهة على قوتها التى تبدو فى الظاهر فهى مردودة وتدل على تفكير فطير . فقد تحدث فى المجتمع أمور لا يصح أن ننسبها الى أفراد معينين وذلك لأنها تنشأ من احتكاك الأفراد وتبادل وجهات نظرهم وتفاعل أفكارهم وآرائهم واتحاد رغباتهم وآمالهم . كل هذا وما يحيط بهم من ظروف طبيعية وتاريخية وبيئية يؤدى الى قيام عقل

جديد للجماعة يوجهها ويرشدها الى ما ينبغى عمله . وهذا العقل مستقل استقلالا تاما عن الأفراد المكونين له . وهو ما نسميه بالعقل الجمعى . فكل ما يصدر عن هذا العقل لا يصح أن ننسبه الى الأفراد ولو أنهم هم الذين خلقوا هذه الشخصية المعنوية الجديدة تحت ظروف خاصة وبشروط مقيدة .

ويلجأ « دوركايم » الى أمثلة مادية ليزيد الأمر وضوحا فيقول (1) .

نحن نعلم أن المـاء مكون من جزء من الأكسجين مع جزأين من الايدروجين وذلك تحت درجة حرارة خاصـة وضغط معين وشروط معروفة . ولكننا نجد أن خواص المركب الكيميائى الناتج من اتحـاد الأوكسجين والايدروجين (وهو الماء) تختلف كل الاختلاف عن خواص كل من العنصرين اللذين كانا سببا فى وجوده . فمثلا الارواء والسيولة والتدفق وهى خواص الماء لا توجد فى أى عنصر من العنصرين وليست أيضا خاصة لعنصر من العناصر مضافة لخاصة فى العنصر الآخر . وانما هى خواص لمـا ينشأ عن تركيبها واتحادها كيميائيا . فكذلك الظواهر الاجتماعية ليست من صنع فرد ، ولا من صنع بضعة أفراد بل هى نتيجة لتفاعلهم جميعا فى حالة الاجتماع .

ويضرب مثلا ماديا آخر بالبرونز الذى يتألف من القصدير والرصاص بنسب خاصة وتحت ظروف طبيعية وكيميائية معينة . فخواص البرونز تختلف عن خواص المعادن التى دخلت فى تركيبه وهى خواص نشأت عن الاتحاد الكيميائى بينها جميعا . بحيث فقد كل معدن خواصه الذاتية وانصهر فى وحدة جديدة . فكذلك الحال بصدد الحياة الاجتماعية . فالعناصر الثلاثة تشبه الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع ، والبرونز يشبه المجتمع ، وخواص البرونز تشبه خواص الظواهر الاجتماعية التى تصدر عن المجتمع . وهذا ما دعا « دوركايم » الى القول بأن هـذه الظواهر من خلق العقل الجمعى وثمرة من ثمراته .

---

(1) Durkheim Regles. p. 15,16.

٥ ــ الظواهر الاجتماعية ظواهر عامة : وخاصة العمومية La Généralité من الخواص التى ضغط عليها « دوركايم » فى كتابه « قواعد المنهج » . ويقصد « دوركايم » بالعمومية (الانتشار فى داخل المجتمع) «La diffusion» وهى فى ذلك تشترك مع ظواهر الطبيعتين الحيوية والنفسية . والنقطة التى ينبه اليها « دوركايم » فى هذا الصدد هى أن هذه الظواهر لا تكون عامة الا لكونها اجتماعية بعكس ما قد يفهم خطأ من أنها أصبحت اجتماعية واكتسبت صفة الجمعية لأنها عامة . فالظاهرة الاجتماعية حالة من حالات الجماعة ، وتتحقق لدى الأفراد لسبب هام وهو أنها تفرض نفسها عليهم فرضا . فهى بهذا الوصف توجد ، على نحو من الضرورة ، وتنطوى على قدر من الالزام ، فى كل جزء من أجزاء المركب الجمعى لأنها وليدة اتحاد أجزاء هذا المركب على النحو الذى أشرنا اليه فى الخاصة السابقة . فهى تنشأ فى المركب الكلى قبل أن تعم أجزاؤه بمعنى أنها « أبعد من أن توجد فى هذا المركب الكلى بسبب وجودها فى أجزائه » .

وتتخذ العمومية ثلاثة مظاهر هى :

(أ) أن تنتشر الظواهر الاجتماعية فى محيط مجتمع معين « فى جميع هيئاته وطبقاته وريفه ومدنه » .

(ب) أن يكون انتشارها فى طائفة من المجتمعات التى تتشابه فى ظروفها الطبيعية والمورفولوجية والاجتماعية « أى مجتمعات من نوع واحد » .

(جـ) أن يكون انتشارها فى نماذج اجتماعية مختلفة .

وهذا الاختلاف فى مظاهر العمومية له أهمية كبيرة عند « دوركايم » فيما يتعلق بأنواع القوانين الاجتماعية وتصنيفها ومبلغ نطاق تطبيقها .

٦ ــ تمتاز الظواهر الاجتماعية بأنها مزودة بصفة الجبر والالزام . أى بقوة قاهرة تفرض نفسها فرضا على الأفراد ولا يسع هؤلاء أن يخالفوها بل يتحتم عليهم أن يراعوها ويصبوا أعمالهم ، سواء وافق ذلك

رغباتهم الفردية أم لم يوافق ، شاءوا أم لم يشاءوا . ومن يحاول أن يخرج عما يرسمه المجتمع من حدود وأوضاع قوبل فى هذا الصـــدد بمقاومة وعنف .

فاذا حاول فرد أن يجرى فى سلوكه وأعماله على أساليب وأوضاع تخالف ما رســمه المجتمـــع فى مختلف شئونه (السياسية والقضائية والأسرية) شعر الفرد بخطورة اتجاهاته ، وأن الطريق ليس معبدا لتنفيذ محاولاته فى سهولة ويسر . وشعر بأن قوى كثيرة تتربص به الدوائر ، وأن المجتمع يهدده وأنه غريم فى محاولاته وأنه لابد أن يكون مأخوذا بالقصاص . فان حال شعوره دون تحقيق محاولاته الفاسدة وأقلع عما هو بصدد أن يفعله ، وقف رد فعل المجتمع . أما اذا سولت له نفسه السير بمحاولاته الى نهايتها وارتكاب ما حرمه القانون والمجتمع ، بطش به المجتمـــع وأرغمه على التكفير عما اقترفه ووقع عليه العقوبة التى اصطلح عليها .

ويتخذ بطش المجتمع وقوة القهر المزودة بها ظواهره مظاهر شتى . فأحيانا يتخذ صــورة مادية كتقرير العقوبات والجزاءات القانونية ، وأحيانا أخرى يتخذ صورة معينة : كأن يتمثل فى الاحتقار والازدراء والسخط ونزع الثقة من الفرد أو الأفراد الذين يحاولون التبرم بنظم المجتمع وأوضاعه ، وكأن تتمثل قوة المجتمع فى الحكم على الفرد بالعقم والعبث والتفه وعدم القيمة (١) .

كل هذا يبين لنا أنه لا يمكن أن تحدث مخالفة للنظم الاجتماعية بدون أن تلقى مقاومة بشكل ما : مادية أو معنوية . حقا ان كثيرا من الأفراد لا يشعرون بقوة الضغط والالزام المزودة بها الظواهر ، ولكن السبب فى ذلك يرجع الى عوامل التربية التى أحاطت بهم منذ نشأتهم فى الحياة الاجتماعية . فعوامل التربية التى درجوا عليها فى الأسرة وفى البيئة بالاجمال هذبت نفوســهم وكونتهم بحيث تكون هذه الظواهر الاجتماعية محببة لنفوسهم . فالملاحظ دائما أننا نأخذ الطفل بألوان من

(1) Durkheim; Regles. de la methode sociologique.

الفكر والعاطفة والسلوك التى ما كان يستطيع الوصول اليها لو ترك وشأنه . اذ نضطره منذ نعومة أظافره الى الأكل والشرب والنوم فى ساعات معينة ، ونعلمه النظافة والهدوء والطاعة ، ونروضه على التعلم وعلى احترام حقوق الناس والخضوع للعرف والتقاليد . وكلما نما الطفل وتدرج خفت فى نفسه درجة الشعور بالضغط والالزام حتى يصبح شيئا عاديا مألوفا لا يستلفت نظره الا اذا حاول التبرم بما درج عليه المجتمع وخرج عن أوضاعه .

فعدم شعور الأفراد بالقوة الكامنة فى الظاهرة الاجتماعية لا يجعلها خلوا منها . والظاهرة الاجتماعية فى هذا الصدد شأنها شأن الظواهر الطبيعية والفلكية : فمثلا فيما يتعلق بالضغط الجوى كل واحد منا يحمل فوق كتفيه عودا من الهواء له وزن معين محدود (بالنسبة لظاهرة الضغط) ومع ذلك لا نكاد نشعر به لأن التكوين الجسمى تهيأ منذ ولادة الانسان لقبول ضغط هذه الظاهرة . فقد يشعر الطفل حديث الولادة بوطأة ذلك منذ ساعاته الأولى ثم لا يلبث أن يتكيف جسمه بعدئذ . فالأفراد اذ لا يشعرون بضغط الظواهر الاجتماعية فذلك لأنهم اعتادوا ولأن التربية كونتهم تكوينا خاصا . ولذلك لا يسمح لأى فرد بمخالفة هذه النظم ، واذا حاول مخالفتها يقابل فى هذا السبيل بمقاومة شديدة من جانب المجتمع تجعله يذعن أو يقلع عن فعله وتجر عليه عواقب وخيمة اذ أبى وأراد أن يفعل ما يريد .

فالتربية هى التى تكيف الأطفال حسب ظروف المجتمع الذى يعيشون فيه . وهى فى حقيقة أمرها عبارة عن تهذيب أو ترويض لطبيعة الانسان الحيوانية واثارة الطبيعة الاجتماعية الكامنة فيهم لتحل محل طبيعتهم الحيوانية . فهى اذن التى تخفف من قوة الالزام والقهر . غير أن هذه القوة لا تزول ولكنها تصبح فى حالة كمون وفى استطاعتها أن تخرج الى الفعل وتثبت وجودها كلما حاول الفرد أن يخرق نظم المجتمع .

هذا ، وينبه « دوركايم » الى نقطة هامة ملخصها أنه لا يستفاد من قولنا ان النظم الاجتماعية تفرض نفسها علينا فرضا وتغزو شعورنا من الخارج ، أن الأفراد يتقبلونها قبولا سلبيا . فالملاحظ دائما أننا ندخل بعض التعديل على الظواهر الاجتماعية ونساهم بقدر يسير فى تكوينها وتشكيلها . فليس الأفراد اذن مجرد آلات صماء بصدد ما يفرضه المجتمع ولكنهم عناصر ايجابية يستطيعون طبقا لظروف خاصة أو مستلزمات مستحدثة أن يشكلوا الظاهرة الاجتماعية . فليس اذن ثمة ظاهرة اجتماعية الا وتحتمل طائفة كبيرة من الفروق اليسيرة لدى الأفراد . غير أن هذه الفروق تظل محصورة فى أضيق الحدود وتكاد تكون معدومة بصدد الظواهر القوية التى لا يسمح المجتمع بادخال تعديلات عليها أو قبول أى تغيير فى رسومها وذلك مثل الظواهر الدينية والأخلاقية التى تعتبر الانحرافات بصددها جرائم نكراء يدفعها المجتمع بكل قوة وبدون هوادة .

ويعتبر « دوركايم » صفة القهر والالزام التى شرحناها أهم الصفات لأنها هى التى تؤكد موضوعية الظواهر الاجتماعية . وهى بهذه الصفة تشبه ظواهر العلوم الأخرى . وبذلك تصبح هذه الصفة صفة علمية عامة تشترك فيها على قدم المساواة الظواهر الكونية والحيوية والنفسية والاجتماعية . فلو ألقى حجر مثلا من مكان مرتفع فلابد أن يسقط فى مكان ما وعلى بعد ما بحسب قانون الجاذبية ، ولو أكل الانسان طعاما فاسدا فلابد أن يمرض ، ولو شاهد انسان أثرا من آثار صديق له أثارت فى نفسه هذه الرؤيا ، طبقا لقانون تداعى المعانى ، بعض الذكريات . كذلك بالمثل فى عالم المجتمع ، اذا سرق انسان أو قتل عمدا أو ارتكب جريمة خلقية أو زور عقود زواج فلابد أن يبطش به المجتمع ويخضعه بالقوة لأحكامه وأوامره ووصاياه .

هذه هى الخواص المميزة للظواهر الاجتماعية . وهذه الخواص لا تنطبق فحسب على الظواهر والنظم الثابتة كالظواهر الدينية والأخلاقية والأسرية ولكنها تنطبق كذلك على الظواهر المادية

والمورفولوجية وعلى التيارات والاتجاهات الجماعية المنبعثة من قلب الجماعة . فهذه الأمور وما اليها تمتاز بما تمتاز به الظواهر الثابتة من الخواص الذاتية التى أشرنا اليها .

وبعد تحديد هذه الصفات ينتهى « دوركايم » الى تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها عبارة عن ضرب من السلوك العام ، واتجاهات وأساليب وأوضاع يصب فيها الانسان تفكيره وأعماله ، وليست هذه الظاهرة من صنع فرد أو بضعة أفراد ولكنها من صنع المجتمـع ، وهى عامة ولها كيان خاص مستقل عن الصور التى تتشكل بها فى الحالات الفردية ، ومزودة بقوة ملزمة مجبرة .

وغنى عن البيان أن ما ذكرناه بصـدد الخواص النوعية للظواهر الاجتمـاعية يدل دلالة لا يرقى اليها الشـك على طبيعتها الواقعيـة وموضوعيتها Objectivité وأنها ليست وليدة وهم أو عبث عقلى أو حديث خرافة اجتماعية ، انها موجودة فينا وتمثل أهم جزء من تكويننا وتراثنا . وليس أبلغ فى الدلالة على ذلك من أن الارادة الفردية مهما بلغت لا تستطيع أن تنـال منها الا فى حدود ضيقة . وهذا الشـعور بالمقاومة وما نصادفه من قوة تواجهنا يجعلنا ندرك أننا نواجه أشـياء خارجية لا تخضع لنفوذنا وارادتنا . وهذا الشيء الخـارجى لابد أن يكون موضوعا للدراسة والبحث كأية حقيقـة موضوعية فى النظـام الكونى . ومن ثم أصبح قيام علم الاجتماع نوعا من الضرورة ، وأصبح استقلاله ضربا من التسليم الذى لا يقبل الجدل والمناقشة .

***

ثانيا ــ تبويب الدراسات الاجتماعية وتحديد فروعها :

وعرض « دوركايم » لتبويب علم الاجتماع فى بحث شهير له عنوانه « علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية » (١) . وقد نشر هذا البحث ، مع بحوث أخرى فى مناهج بعض العلوم كتبها أعلام المفكرين ، فى كتاب عنوانه « المنهج فى العلوم » De la méthode dans les sciences.

(1) Durkheim; Sociologie et Sciences Sociales.

ولهذا الموضوع أهميـة كبيرة لارتباطه بتحديد ميدان الدراسات الاجتماعية . لأن الملاحظ أنه منذ أن نبه المفكرون الى ضرورة دراسة ظواهر الاجتماع دراسة علمية ، أخذ ميدان هذه الدراسات فى الاتساع والانشعاب ، وأخذت كل طائفة من الظواهر تتصل بناحية من نواحى المجتمع فى الاستقلال النسبى وفى اتخاذ صـفة العلم الجزئى . حتى أصبحنا نميز بين علم الاجتماع من ناحية ، وبين العلوم الاجتمـاعية الخاصة التى ينطوى عليها هذا العلم من ناحية أخرى . ومن هنا نشأت ضرورة الوقوف على هذه العلوم ومعرفة موضوعاتها الخاصة .

ويقول « دوركايم » انه بالرغم من أن محاولة تبويب هذه العلوم تعتبر محاولة فجة سابقة لأوانها نظرا للنمو المطرد فى نواحى النشاط الاجتماعى ، بيد أنه من الممكن أن نحدد الدعائم الأساسية التى يقوم عليها مثل هذا التبويب .

ولعل أول مسألة تصادفنا هى دراسة المجتمع البشرى من الناحية الخارجية . لأن المجتمع بصفة أساسية يتكون من رقعة أرض تختلف مساحتها اتساعا وضيقا ، وتختلف من حيث تضاريسها وبنيتها الجغرافية وظروفها الطبيعية وما تزخر به من مواد أولية . وتختلف أيضا من حيث الخصوبة والجدب ، السهولة والوعورة ، وقربها من البحار أو بعدها عنها . وتختلف كذلك من حيث السكان الذين يعيشون عليها . وغنى عن البيان أن هذه الأمور وما اليها تؤثر تأثيرا مباشرا فى مختلف مظاهر النشاط الاجتماعى . ويمكننا أن نقول أكثر من ذلك أن هذه الأمور هى مادة المركب الجمعى وبنيته . وكما أن التركيب الحيوى للفرد هو دعامة وجوده وهو الذى يوجه نشاطه ، وأن الأفراد يختلفون فيما بينهم باختلاف بنيتهم ، فكذلك فى هذه الحياة الاجتماعية : بنية المجتمع هى دعامة وجوده وهى التى توجه نشاطه واليها يرجع بعض ضروب التشابه والتباين بين المجتمعات .

هذه الناحية الخارجية للمجتمع يجب أن يكون موضوعا أساسيا لعلم اجتمـاعى يدرسها ويحللها . ويسـمى « دوركايم » هذا العلم

« المورفولوجيا الاجتماعية » «Morphologie Sociale» (١) . « أو علم البنية والتركيب الاجتماعي » . ويجب ألا تقتصر دراسات هذا العلم على الناحية الوصفية فحسب ، بل ينبغي أن يشرح ويحلل ويصل الى الأسباب العميقة الكامنة في طبيعة الحياة الاجتماعية . فمن الأمور التي يجب أن يوجه اليها مزيد عنايته معرفة أسباب تكاثف السكان في جهات معينة دون أخرى ، وأسباب الهجرة من الريف الى المدن وبالعكس ، والعوامل التي تساعد على نمو المدن أو تؤدي الى انحلالها وقيام مدن أخرى على أنقاضها ، والمسائل المتعلقة بتخطيط المدن وقيام الوحدات المحلية والريفية . ويبدو أن هذا العلم الخاص ينطوي على مجموعة من الموضوعات غير المحددة يتعين عليه أن يبحثها . ويقول « دوركايم » ان ما يسميه الألمان بالجغرافيا الأنتروبولوجية «Anthropogeographie» له وثيق الصلة بموضوع هذا العلم الجديد (٢) .

ولكن بجانب الناحية المادية للمجتمع ، هناك الحياة الاجتماعية نفسها . وهذا التمييز بين الناحيتين له مثيل في العلوم الطبيعية . فبجانب الكيمياء التي تدرس كيفية تكوين المواد ، يقوم علم الطبيعة الذي يدرس خواص هذه المواد بعد تكوينها بالكيفية السابقة . ونلاحظ ذلك أيضا بصدد علم الحياة . فانه بجانب علم التشريح الذي يدرس تركيب الأجسام الحية وتكوين خلاياها وأعضائها ، يقوم علم وظائف الأعضاء الذي يدرس وظيفة الخلايا والأعضاء ومدى التناسق بين هذه الوظائف المختلفة . كذلك الحال بصدد الدراسات الاجتماعية ، ينبغي أن يقوم بجانب البنية الاجتماعية علم آخر يسمى علم الوظائف الاجتماعية وظيفته دراسة مظاهر الحياة الاجتماعية ووجوه نشاط الأفراد في حالة الاجتماع .

ويقول « دوركايم » ان علم الوظائف الاجتماعية «Physiologie Sociale» علم معقد جدا ، ويشمل عدة علوم خاصة وذلك لتعدد

(1) Durkheim, De la Methode; Soc. et Sc. Sociales, 1928 p. 320.
(2) p. 321, sqq.

الظواهر الاجتماعية التى من طبيعة فزيولوجية . ولهذا السبب تشابكت موضوعات العلوم الاجتماعية الخاصة وتداخلت وظائفها وتفاعلت قوانينها .

ويضع « دوركايم » الاجتماع الدينى على رأس فروع هذا العلم لأنه يعتقد أن الدين هو أهم الظواهر الاجتماعية ، وأقوى دعائمها ؛ ويضفى دائما من لونه على مختلف وجوه النشاط الانسانى داخل المجتمع . وغنى عن البيان أن مجموعة العقائد والطقوس والعبادات وما اليها تفرض نفسها بقوة على المجتمع وتجعل من أفراده وحدة حية متماسكة . فلا أقل من أن تكون هذه الناحية موضوعا لعلم اجتماعى مستقل وهو « علم الاجتماع الدينى » . وتعتبر الظواهر الأخلاقية أيضا مميزة الى حد ما وهى مجموعة من الأحكام والعادات والتقاليد التى يخضع لها الأفراد فى معاملاتهم مع بعض فلا أقل من أن تكون موضوعا لشعبة اجتماعية هى « علم الاجتماع الأخلاقى » ويجب أن نلاحظ أن الأخلاق الاجتماعية التى يقصدها « دوركايم » هى الظواهر التى يمكن دراستها فى المجتمع دراسة علمية قائمة على الملاحظة والتحليل التاريخى المقارن وليست الأخلاق النظرية القائمة على الفروض الفلسفية المتعلقة بالخير والشر ، اللذة والألم ؛ الفضيلة والرذيلة ، الحسن والقبح ، كما درج على ذلك فلاسفة اليونان ومن نحا نحوهم . وبعد الأخلاق يذكر « دوركايم » الاجتماع القضائى (أو القانونى) . فالناحية التشريعية والقضائية تمثل ناحية هامة من نواحى الحياة الاجتماعية ، وليس ثمة حاجة للبرهنة على ذلك أو لتأكيد صفتها الجمعية . والاجتماع القضائى وثيق الصلة بالفرع السابق لأن الأفكار الأخلاقية هى روح القانون ودعامته . وقوة القانون تأتى دائما من المثل الأخلاقية العليا التى ينشدها المجتمع ، ويترجم عنها فى صيغ محدودة (١) . وبعد ذلك يذكر دوركايم « النظم الاقتصادية » وهى النظم المتعلقة بظواهر انتاج الثروات وتبادلها وتوزيعها واستهلاكها . وتكون هذه الموضوعات مادة علم « الاجتماع

(1) Ibid. p. 322.

الاقتصادى » . ويقول « دوركايم » انه بجانب هذه الفروع الأساسية ينبغى أن يقـوم « علم الاجتمـاع اللغوى » . الذى يدرس الظواهر اللغوية دراسة وصفية تحليلية لأن اللغة حقيقة اجتماعية ولو أن لها ، من بعض النواحى ، عواملها العضوية والنفسية . فهى ظاهرة اجتماعية ومظهر من مظاهر حياة الجماعة ، وهى من أهم العناصر المميزة للمجتمعات والدالة على القرابة الاتنلوجية بينها . وبجانب اللغة يقوم الفن الذى يمثل الناحية الجمالية فى المجتمع ومعايير أذواق الأفراد وفنونهم من شعر ونثر وخطابه ونحت وتصوير . لأن هذه الأمور وما اليها تعتبر مظهرا من مظاهر انتاج الجماعة وتعبر عن مثل عليا تنشـدها الجماعة ويحددها العقل الجمعى فينبغى أن تكون موضوعا لعلم اجتماعى خاص هو « علم الاجتماع الجمالى » .

وهذه الفروع والدراسات التى أشرنا اليها تدلنا على مبلغ التفرغ والانشعاب الذى خضع له علم الاجتماع وأنه لم يعد علما بسيطا يدرس موضوعا واحدا كما يصوره « أوجست كونت » . ولكنه أصبح الآن موسوعة (دائرة معارف) يستحيل على رجل الاجتمـاع أن يلم بها . ولذلك يجب عليه أن يتخصص فى نوع معين من الموضـوعات حتى تظهر مجهوداته . غير أن هذا التخصص لا يمنعه من أن يقف بشكل عام على النتائج التى تنتهى اليها مختلف العلوم الجزئية لأنها تهمه فى ميدان بحثه من حيث أن العلوم الاجتماعية كلها تستقى مادتها من معين فياض واحد هو المجتمع .

وهذا الاعتبار يوحى بضرورة قيام علم تركيبى «Synthétique» (1) يجمع النتائج والقوانين العامة التى تصل اليها العلوم الجزئية الخاصة لأن الظواهر الاجتماعية مهما اختلفت عن بعضها البعض ، فانها فصائل متنوعة لجنس واحد وترجع الى طبيعة واحدة . فيجب البحث اذن عما يحقق الوحدة فى هذا الجنس والصفات المشتركة التى تميز الظـاهرة الاجتماعية فى ذاتها (In abstracto) والقوانين العامة التى تخضع لها ومناهج

(1) Ibid. p. 325.

البحث التى تناسبها . وهذه الأمور العامة المشتركة ينبغى أن تكون مادة لعلم اساسى هو « الاجتماع العام » . وهو يشبه علم الحياة العام الذى يدرس الخواص العامة والقوانين العامة التى تنتهى اليها فروعه الخاصة . ويسميه دوركايم « فلسفة العلم » . وهو الذى يربط بين القسمين السابقين « المورفولوجيا والوظائف الاجتماعية » ويضع الأسس الضرورية التى يجب اتباعها فى دراسة كل ميدان اجتماعى ، والشروط العلمية للوصول الى فكرة القانون الاجتماعي والخطوط الرئيسية لقيام شعب جديدة فى ميدان البحث الاجتماعى . فهو اذن العمود الفقرى للدراسات الاجتماعية بمختلف فروعها وهو الذى يجعل منها وحدة بحث ووحدة منهج .

ويلخص « دوركايم » بعد ذلك تبويبه فى تقسيمات ثلاثة هى (٢) :

القسم الأول ـ المورفولوجيا الاجتماعية Morphologie Sociale ويشمل :

(أ) دراسة جغرافية للبيئة وسكانها وعلاقة ذلك بالتنظيم الاجتماعى

(ب) دراسة السكان من حيث التخلخل وتوزيعهم على المساحة .

القسم الثانى ـ علم الوظائف الاجتماعية (Physiologie S.) ويشمل :

الاجتماع الدينى (S. Religieuse)

الاجتماع الأخلاقى (S. morale).

الاجتماع القضائى (S. Juridique)

الاجتماع الاقتصادى (S. Economique).

الاجتماع اللغوى (S. Linguistique)

الاجتماع الاجمالى (S. Esthétique).

القسم الثالث ـ علم الاجتماع العام (S. Générale) وهو فلسفة العلم كما أشرنا .

---

(2) Ibid. p. 326.

ثالثا ـ أسس الدراسة ومنهج البحث :

علم الاجتماع علم نظرى ، غايته دراسة المجتمع وما ينبعث عنه من ظواهر دراسة علمية وصفية تحليلية . ولكى يحقق العلم هذه الغـاية لابد له من منهج علمى يستطيع بفضله الوصول الى قوانين الظواهر . ولذلك اهتم فلاسفة الاجتماع بهذا الموضوع وأولوه المزيد من عنايتهم . وبالرغم من أن « أوجست كونت » فصل القول فى المنهج الاجتماعى . غير أن الفضل ينسب الى العـلامة « دوركايم » فى أنه كان أول من حدد الشروط الضرورية التى يجب توافرها للسير سـيرا صحيحا فى البحث الاجتماعى . أى أنه هو الذى حدد أسس الدراسة التى يجب أن يلتزمها الباحث حتى يصل الى نتائج أدنى الى الصحة وأقرب الى حقائق الأمور . وقد عالج ذلك فى كتابه « قواعد المنهج الاجتماعى » ، وفى البحث الذى عنوانه « علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية » ، وفى كتابه « الانتحار » .

وأهم ما ينبغى الاشارة اليه من أسس الدراسة ما يأتى :

١ ـ يجب دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء Comme des Choses بمعنى أنها تعالج كما تعالج الظواهر الوضعية الأخرى ، وتستطيع أن تقدم نفسها مادة للملاحظة والتجربة ، وينظر اليها الباحث نظرته الى أشياء اجتماعية خارجية منفصلة عن شعوره الداخلى . وفى ضوء هذا الاعتبار تتحقق موضوعية الظاهرة وشخصيتها العلمية (١) .

٢ ـ يجب على الباحث أن يتحرر من كل فكرة سابقة يعرفها عن الظاهرة موضـوع الدراسة . حتى لا يقع أسـيرا لأفكاره الشخصية ومدركاته السابقة . ويجب عليه أيضا أن يتحرر من تلك الآراء الفطيرة الكاذبة التى يتوارثها الأفراد بصدد شئون الحيـاة الاجتماعية . لأن هذه الأفكار السطحية قد تكونت دون منهج معين وتمت تحت تأثير مطالب الحياة العملية . فليس لها اذن أية دلالة علمية أو قيمة موضوعية .

(1) Durkheim; Les Regles: p. 20,21.

ومثلها كمثل أفكار العامة عن خواص المواد الكيميائية وخواص الحرارة والضوء والصوت وما اليها من الأمور العلمية التى تدق على أفهام عامة الناس (١) .

٣ ـ يجب على الباحث أن يبدأ بتعريف الظواهر التى يتخذها مادة لدراسته . لأن الانسان لا يستطيع أن يتحقق من صدق نظرية ما الا اذا قام بتحديد الظواهر التى ينبغى أن تفسرها هذه النظرية . وهذه التعريفات تعين الباحث على عمل التصنيفات اللازمة التى تستمد دعائمها من تحديد الخواص العامة والصفات المشتركة بين الظواهر موضوع الدراسة . هذا ، الى أن تعريف الظاهرة يؤدى بالباحث الى الوقوف على عناصرها الأساسية التى تفسر وجودها وتكشف عن طبيعتها وتعين أشكالها المختلفة . ومتى حقق الباحث هذا الشرط « أى وصل الى التعريف العلمى المطابق » ينبغى أن يشمل موضوع بحثه جميع الظواهر التى تتوفر فيها شروط ذلك التعريف .

٤ ـ يجب على الباحث ، عند دراسة طائفة خاصة من الظواهر الاجتماعية أن يبذل قصارى جهده فى ملاحظة هذه الظواهر من الناحية التى تبدو فيها مستقلة عن صورها الفردية . وعالم الاجتماع فى هذا الصدد شأنه شأن عالم الطبيعة . فكما أن هذا الأخير يستعين بالأجهزة والآلات لفهم الاحساسات الغامضة التى تثيرها فى نفسه الظواهر التى يدرسها ، فكذلك يتعين على رجل الاجتماع أن يحترم هذه القاعدة ويتخذ من الضمانات ما يكفل له عدم التأثر ببعض الحالات الفردية التى تتجسد فيها الظاهرة . فكلما تجردت الظواهر الاجتماعية من الصور الفردية التى تتشكل فيها استطاع الباحث كشف طبيعتها وادراك حقيقة أمرها .

ويتبع هذه القاعدة أن الباحث لا يتأثر بمشاعره الخاصة أو بتجربته الشخصية عند دراسة موضوع اجتماعى . بمعنى أنه لا يقيم وزنا لظروفه الذاتية فى بحث شئون الاجتماع . فاذا كان الفرد شقيا مثلا أو سكيرا

(1) Durkheim; Les Regles.

أو فاسد الأخلاق فى حياته الخاصة فلا يضفى من هذه التجارب شيئاً على دراسته للأسرة ، واذا كان ملكيا فى نزعته السياسية فلا يسرف فى الهجوم على النظام الجمهورى بدون دراسته وتحليل دعائمه . وتنطوى هذه القاعدة كذلك على أن الباحث لا يتحيز ولا يتجه وجهات خاصة لا تستقيم مع منطق الأمور ولا تسيغها الحقائق . وغنى عن البيان أن هذه الاتجاهات المغرضة من شأنها أن تؤدى الى التعثر فى الدراسة والبحث والتردى فى أخطاء خطيرة (١) .

هذه هى أهم أسس الدراسة التى نبه اليها « دوركايم » . أما فيما يتعلق بقواعد أو خطوات المنهج فتتلخص فى :

١ ــ دراسة نشأة الظاهرة والوقوف على عناصرها لأن الظاهرة شىء معقد وتتألف من أجزاء كثيرة . فلا يمكن فهم طبيعتها الا بتحليلها الى عناصرها المكونة .

٢ ــ دراسة تطور الظواهر والوقوف على مختلف أشكالها . فلا يقتصر فى شرح الظاهرة على حالتها الحاضرة ولكن ينبغى الرجوع الى الماضى وربطه بالحاضر .

٣ ــ دراسة العلاقات التى تربط الظاهرة بما عداها من الظواهر التى تنتمى الى شعبتها . ولا بأس أيضا من دراسة علاقاتها بظواهر أخرى ليست من فصيلتها .

٤ ــ الانتفاع بمنطق المقارنة فى دراسة الظواهر .

٥ ــ الكشف عن الوظيفة الاجتماعية التى تؤديها الظاهرة ومدى ما خضعت له هذه الوظيفة من تطور . وذلك فى ضوء دراسة تاريخ الظاهرة .

٦ ــ تحديد القوانين التى يصل اليها الباحث من دراساته . ويجب صياغة هذه القوانين بدقة لأنها هى التى تكون مادة العلم ، وبفضل

---

(1) Durkheim; Les Regles p. 57.

دقتها وضبطها يتعين مركزه بين سائر العلوم . وقد تصاغ هذه القوانين فى صور كمية تعبر عن الظاهرة بالأرقام أو فى صور كيفية تحدد الخواص والصفات العامة والدعائم الأساسية التى تقوم عليها الظاهرة .

والخطوات المشار اليها تدلنا على أن الدراسة فى علم الاجتماع يجب أن تكون دراسة تاريخية مقارنة .

وتبدو أهمية التاريخ لأنه ميدان ملاحظة الظواهر وهو فوق ذلك حقل التجارب الذى تتبلور فيه أوضاعها المختلفة وأشكالها المتباينة . وبفضل حقائق التاريخ نستطيع أن نفسر الظاهرة ونكشف عن وظائفها . لأن المجتمع لا يصطلح على نظام من النظم ما لم تكن هناك أسباب ودوافع نشأت تاريخيا من ظروف المجتمع وأوضاعه . ولذلك كانت الدراسة التاريخية لازمة وضرورية لفهم اصول النظم الحاضرة ووضع النظم المستقبلة على أساس سليم . وهذه الضرورة هى التى تدعونا الى دراسة نتائج أو ثمرات الماضى كما نلاحظ تطور أشكالها فى عصورنا . وهذه هى الطريقة العملية التى توصلنا الى قوانين أدنى الى الصواب وأقرب الى طبائع الأشياء .

بيد أن عالم الاجتماع يجب عليه ألا يقتصر على الدراسة التاريخية فى شعب واحد وفى عصر محدود . لأن هذا الاقتصار يؤدى به الى قوانين نسبية لا تمثل الظاهرة الا فى ذلك النطاق الضيق . ولذلك يجب عليه أن يوسع دائرة استقراءاته ويدرس الظاهرة دراسة مقارنة بجانب الدراسة التاريخية . ومن هنا تبدو أهمية المقارنة كركن هام من أركان المنهج الاجتماعى . وتتخذ المقارنة صورا ثلاثا (١) :

١ ــ أن تكون المقارنة بين نظم وظواهر فى مجتمع واحد .

٢ ــ أن تكون المقارنة بين نظم سائدة فى مجموعة من المجتمعات المتجانسة من حيث الدرجة والنوع .

(1) Durkheim; Les Regles; p. 166, sqq.

٣ ــ أن تكون المقارنة بين نظم سائدة فى مجتمعات متمايزة وغير متشابهة وليست من شكل اجتماعى واحد .

وهذه الصور الثلاث لها أهميتها بالنسبة لعمومية القوانين الاجتماعية التى نصل اليها من هذه المقارنات .

ومن الطبيعى أن تعتمد المقارنة على التاريخ ، بيد أن طبيعة الحقائق الاجتماعية التى نلاحظها تجعلنا نلجأ الى طريقة جديدة هى الطريقة الاحصائية . فمثلا الوقوف على أسباب كثرة التزاوج أو انتشار ظاهرة الطلاق ، والبحث فى تزايد معدل حالات القتل أو ارتكاب الجرائم ، ومحاولة كشف العوامل المؤثرة فى ارتفاع الأجور أو قيم الأشياء ، وبحث العوامل المؤثرة فى أخلاقية الشعوب ، كل هذه الأمور وما اليها لا نستطيع أن نصل بصددها الى حقائق يقينية الا بفضل الطريقة الاحصائية . ومن هنا تبدو أهمية الاحصاء بوصفه طريقة منظمة لملاحظة الظواهر الاجتماعية والوصول بصددها الى قوانين كمية . وقد طبق « دوركايم » نفسه هذه الطريقة فى دراسته لطائفة كبيرة من ظواهر الاجتماع وخاصة ظاهرة « الانتحار » ووصل بفضلها الى قوانين لا تزال الى الآن موضع التقدير العلمى .

***

رابعا ــ نظرياته فى شئون الاجتماع .

تزخر بحوث « دوركايم » بنظريات تجل عن الحصر فى مختلف شئون الحياة الاجتماعية . فقد تكلم عن طبيعة المجتمع ، وفى تقسيم المجتمعات ، وتوزيع الأعمال وفى الدين والمعرفة والأسرة والتربية والجريمة والانتحار وما الى ذلك من الموضوعات التى عرض لها فى مؤلفاته وفى المجلة السنوية لعلم الاجتماع (Année Soc.) وسأقتصر فى هذه الفقرة على أهم النظريات التى تبدو فيها أصالته الفلسفية .

(ا) طبيعة المجتمعات وأشكالها :

يفند دور كايم مزاعم فلاسفة التعاقد الذين يجعلون من المجتمع جهازا صناعيا تعاقد الافراد على انشائه عن قصد وروية وبالارادة ويفند أيضا مزاعم التطوريين والبيولوجيين الذين يفسرون نشأة المجتمع بالقوانين البيولوجية ويفسرون نظمه بالحاجات الحيوية . ويفند كذلك مزاعم المدرسة النفسية التى ترجع المجتمع وظواهره الى التقليد والترديد الذى ينتقل من الأفراد النابهين وذوى الشأن الى بقية المجموع. يرفض « دور كايم » هذه المزاعم ويقرر طبيعة الاجتماع التلقائية . أى أن الحياة الاجتماعية تنشأ بصفة طبيعية ؛ وهى من طبيعة جديدة مغايرة لطبائع الأفراد ؛ وهى فى ظهورها بهذه الصفة تشبه من بعض الوجوه نشأة الكائنات الحية من مواد معدنية وعضوية .

وصنف « دور كايم » المجتمعات (۱) . بيد أنه لمس صعوبة بالغة فى تحديد النماذج أو الأشكال الاجتماعية ؛ وأدرك انه لن يستطيع أن يضع تصنيفا جامعا مانعا . لأن الموضوع كما يبدو له من الصعوبة بمكان كبير . ولكنه وضع نظرية فى الأسس التى ينبغى أن يقوم عليها التصنيف أما تطبيق النظرية فمتروك لمن يريد الوقوف بدقة على الصور الجزئية التى ينطوى عليها كل شكل اجتماعى . وتتلخص نظريته فى أن التصنيف لابد أن يقوم على أساس درجة التركيب ؛ بمعنى أن يكون أبسط الأشكال الاجتماعية هو أول درجة فى التصنيف . ويجب علينا كذلك أن نكشف ؛ فى كل شكل اجتماعى ؛ عن مبلغ الاتحاد أو الاندماج الذى يتحقق بين الهيئات المكونة له والعناصر أو الطوائف الأولية الداخلة فى تركيبه .

وفى ضوء ما توحى به النظرية نستطيع أن نقول ان تقسيم دوركايم يجمع بين مبدأين : التركيب المورفولوجى ؛ ومبدأ توزيع الوظائف . وبذلك يمكننا تقسيم المجتمعات كلها بصفة عامة الى قسمين :

(1) Durkheim: De la Division du Travail p. 150. Les Regles. p. 120 sqq.

١ ــ مجتمعات محدودة النطاق ، ساذجة ، بسيطة غير معقدة التركيب وغير مميزة الوظائف وغير خاضعة لمبدأ توزيع العمل . وذلك مثل الترابطات أو الاجتماعات الانسانية الأولى التى لا نجد فيها تمييزا بين الوظائف . فليس ثمة هيئة خاصة تقوم بشئون الاقتصاد أو بالتشريع أو بالتربية . ولكن كتلة المجتمع كلها تقوم فى آن واحد بكل شئون الاقتصاد والسياسة والتشريع وما الى ذلك من مستلزمات الحياة الاجتماعية . ويذهب « دور كايم » الى أن أول شكل اجتماعى يمكن تصوره أو افتراضه لنشأة الحياة الاجتماعية هو « الترابط أو المعشر «Horde» » ثم العشيرة «Clan» ثم الاتحاد «Phratrie» وأخيرا القبيلة «Tribu» . وقد تتعدد الوظائف ، بصورة محدودة ضيقة النطاق ، فى أكثر هذه الأشكال تطورا وتعقيدا وهى القبيلة ، غير أنها مع ذلك تبقى هيئة واحدة لا تقبل التجزئة لعدم ظهور مبدأ توزيع العمل بصورة تستحق النظر . ويذهب « دور كايم » كذلك الى أن الدين هو أقوى مظاهر الحياة الجمعية فى هذه الأشكال الأولى وهو الذى يشكل جميع وجوه نشاط الأفراد ويضفى من لونه وطبيعته على كل شيء فى المجتمع . ويسمى « دور كايم » هذه الأشكال « المتجمعات البدائية » .

٢ ــ مجتمعات واسعة النطاق معقدة التركيب ومميزة الوظائف وتخضع لمبدأ توزيع العمل وهى ما يسميه « دور كايم » بالمجتمعات التاريخية ويضرب لها مثلا : نظام المدينة (كالمدن اليونانية والرومانية)؛ والامبراطوريات القديمة (كالامبراطورية الرومانية) ؛ وفى هذه المجتمعات يتعقد التركيب الاجتماعى فنجد الجماعات والهيئات والمؤسسات وتتوزع الأعمال وتتنوع الوظائف وتزيد درجات التخصص ، ويصبح الفرد أداة من أدوات الانتاج ، وعنصرا من العناصر الاجتماعية . وتغلب على المجتمعات القديمة سيادة العرف والتقاليد والخضوع لسلطات العادات الاجتماعية أما النماذج الحديثة فيغلب عليها سلطة القانون وقوة التعاقدات القانونية .

(ب) نظريته فى الدين (1) :

تقوم نظرية « دور كايم » فى الدين على أساس تقسيم الظـواهر الدينية الى قسمين :

١ ــ القسم القدسى «Sacré» وهو الذى يتعـلق بالعقـائد وما يتصل بها .

٢ ــ القسـم العلمانى «Profane» وهو الذى يتعلق بالطقوس والعبادات وما يتصل بها .

ويقصد بالقسم القدسى كل شىء فى نظر الديانات يكون من طبيعة تختلف اختلافا جوهريا عن أشياءالعالم العلمانى . فقد يدخل فى هـذا القسم (الآلهة والكائنات الروحية والنصوص الدينية والأحجارالمقدسة والرقى والتمائم وما اليها) لأن هذه الأمور فى نظر معتنقيها تعتبر من طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة الأشياء العلمانية . فلا تقتصراذن الأشياء التى تدخل فى نطاق القسم القدسى على الآلهة أو الـكائنات السماوية والروحية ، ولكن يدخل فى عداده كل ما يصطلح عليه الأفراد بأنه من طبيعة تختلف بصفة جوهرية عن طبيعة الأشياء (الدنيوية) .هذا ويرى دور كايم أن القسم القـدسى لا يمتـاز عن القسم العلمـانى بالسمو والرفعة والتأثير الخارق وخضوع القسم الآخر له أو تعلقـه به ؛ لأن كثيرا من الديانات الانسانية لا تعترف بهذا السـمو ولا تقر خضوع القسم العلمانى للقدسى . فكل ما يمتاز به القسم القدسى أنه من طبيعة تختلف اختلافا جوهريا عن الأشياء العلمـانية ؛ ولا ينطوى هذا الاختلاف على معانى السمو والرفعة .

أما القسم العلمانى فى الدين فهو عبارة عن الأعمال والطقوس التى تنظم سلوك الانسان حيال القسم القدسى . ويتمثـل هـذا القسم فى الصلاة والصوم والحج والدعاء والزكاة وما يلجأ اليـه الانسان من حركات وأعمال لتفسير موقفه من كائنات القسم الأول

(1) Durkhiem; Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse.

وينتهى «دور كايم» من تحليله لنماذج مختلفة من ظواهر الديانات الى تعريف الدين بأنه مجموعة متماسكة من العقائد والأعمال المتصلة بالعالم القدسى أو التى يظن مجيئهامن قبل هذا العالم؛وهى عقائدوأعمال تشترك فى اعتقادها ومزاولتها مجموعة من الأفراد يتكون منهم مجتمع خاص .

ودرس « دور كايم » أصول الديانات الانسانية.ووجد أن المفكرين ذهبوا بصدد هذا الموضوع مذهبين:المذهب الطبيعى والمذهب الروحى.

يرى أنصار المذهب الأول أن الانسانية اتجهت فى فجر نشأتها الى عبادة مظاهر الطبيعة التى تتمثل فى الشمس والكواكب والقمر والنار والأشجار وما اليها . ويرى أنصار هذا المذهب أن عبادة الأرواح انشعبت عن هذا الاتجاه .

ويرى أنصار المذهب الروحى أن الانسانية فى بدء تدينها لجأت الى عبادة الكائنات الروحية التى تتمثل فى الآلهة والملائكة وأرواح الموتى وما اليها وأن الاتجاه الى عبادة المظاهر الطبيعية انشعب عن هذا الاتجاه وكان لاحقا به .

ناقش دور كايم هذين الاتجاهين بالرجوع الى أصول الديانات الأولى وقرر فى هذا الصدد أن أصل التدين هو الاتجاه التوتمى «Totemisme»وعن هذا الاتجاه تفرعت الاتجاهات الدينية كلهاووصل دوركايم الى هذه الحقيقة من دراسة المجتمعات التوتمية ؛ التى تعتبر فى نظره وفى نظر طائفة كبيرة من العلماء أنها ممثلة لأقدم مظاهر الحياة الاجتماعية . وكانت هذه المجتمعات تسير فى شئونها الدينية على عبادة « التوتم Totem » . وهو عبارة عن أصل حيوانى أو نباتى تعتقد العشيرة التوتمية أنها منحدرة منه وترتبط معه برابطة قرابة دموية ؛ وأنه يؤلف معها وحدة اجتماعية.وكانت العشائر تنزل تواتمها ومايتصل بها منزلة التقديس وتتجه اليها بالعبادة وتعتبرها رمزا لها وعلما لجميع أفرادها وهى دعامة قوامها وأساس وجودها الاجتماعى . أى أن

التوتم هو المجتمع ؛ وهو معبوده ؛ ومصدر القوى الحيوية المحركة له . وفى ضوء هذه الاعبارات،ينتهى دور كايم الى تقرير حقيقة دينية مؤداها أن المجتمع قد عبد نفسه فى أول مظهر من مظاهر التدين .

(حـ) نظريته فى المعرفة الانسانية :

انتظم علم الاجتماع جميع النواحى الانسانية ماعدا ناحية واحدة وهى الناحية العقلية . وقد كانت هذه الناحية هى آخر دخيرة اعتزت بها الدراسات الفلسفية والميتافيزيكية وحرصت على الاحتفاظ بها والابقاء عليها . ولكن يرجع الفضل الى « دور كايم » فى أنه درس هذه الناحية وحللها فى ضوء منهجه الاجتماعى وأدخلها فى نطاق مباحث علم الاجتماع . وانتهى من تحليله الى نظرية خطيرة ملخصها أن الحياة العقلية ومبادىء الفكر ترجع الى أصول اجتماعية وهى من نتاج العقل الجمعى ومن خلقه (١) .

وطبق « دور كايم » نظريته على المقولات أو المبادىء العقلية «Categories de la Pensée» مثل فكرة الزمان والمكان والجنس والعلية والعدد والجوهر وما الى ذلك من المعانى الكلية . فالتقسيم الزمانى الى أيام وأسابيع وشهور وسنين يطابق التكرار الزمنى لمواعيد الطقوس والأعياد والحفلات العامة أى أن التقويم السنوى يعبر أصدق تعبير عن انتظام نواحى النشاط الاجتماعى فهو بذلك يرجع الى مصطلحات وأوضاع اجتماعية . فليست فكرة الزمن اذن فكرة فردية وشخصية من وحى العقل ؛ وليس الزمن فى ذاته هو زمن هذا الفرد أو ذاك ؛ ولكن الزمن فكرة جمعية اصطلح عليها المجتمع . وكذلك الحال بصدد فكرة « المكان » فقد كان التنظيم الاجتماعى نموذجا للتنظيم المكانى . وكان الثانى نتيجة طبيعية للأولى . فليس المكان هو ذلك الوسط اللامحدود الغامض الذى تصوره « كانت » وغيره من

---

(١) نظرية المعرفة الانسانية عند المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع . للدكتور مصطفى الخشاب ـ ١٩٥٢ .

الفلاسفة،ولكنه فكرة جمعية تعبر عن مصطلحات وأوضاع مكانية من تحديد المجتمع وتصوره .

وفى هذا النطـاق الاجتمـاعى يمكننا كذلك أن نفسر كثيرا من المبادىء العقلية ومقولات التفكير كفكرة الجنس والنوع والعـلية . فمعنى الجنس يتضمن معنى القـرابة بين الأنواع وترتيب بعضـها من البعض الآخر ؛ ومعنى النوع يتضمن القرابة بين الأفراد ؛ ومعنى العلة يتضمن وجود قوة موحدة؛ومعنى الكلى يتضمن مجموع الموجودات. ومعنى الواجب ينطوى على معنى السلطة . وهذه كلها أمور اجتماعية ولا يمكن تصورها بعيدا عن المجتمع .

وطبق دور كايم هذه الفكرة على قوانين العقل ذاتها مثـل قانون الذاتية وقانون التناقض . فقد أثبت أن هذه القوانين تعتمـد على ظروف اجتماعية ولا أدل على ذلك من أن هذه القوانين والمبادىءالعامة التى تحكم تفكيرنا قد تغيرت وتطورت . وفى ذلك أبلغ دلالة علىأنها أبعد من أن تكون مفطورة أو منقوشة فى التكوين العقلى للانسان . اذ أنها تعتمد فى كثير من عناصرها ومقـوماتها على عوامل تاريخيـة واجتماعية ، وتعتمد فى أصولها وطبيعتها على الطريقة التى يقوم عليها المجتمع فى نشأته وفى نظمه الدينية والأخلاقية وفىتكوينهالمورفولوجى. فالمعانى الكلية ومبادىء التفكير ليست اذن تصرفات شخصية ولكنها ثروة التفكير الجمعى . وهى ثروة كونتها الجمـاعات الانسانية طوال العصور ، وركزت فيها كل تراثها العقلى ورأس مالها الفـكرى . فلا يكفى لمعرفة هذه التصورات الكلية أن نرجع الى شـعورنا الخـاص وملاحظاتنا الفردية ، بل يجب أن ننظر الى خارج ذواتنا ، ويجب أن نلحظ التاريخ الاجتماعى ؛ ونرجع الى علم الاجتمـاع الذى يكشف لنا عن كل ذلك (١) .

(د) نظريته فى شئون الأسرة :

درس « دوركايم » الأسرة بوصفها أول خلية فى المجتمع . درسها

(1) Durkhiem; Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse.

فى طبيعتها وفى أشكالها وفى وظائفها . ورجع فى هذا الصدد الى أقدم الأشكال الأسرية فى المجتمعات التوتمية التى يعتبرها دائما أقدم أشكال المجتمعات الانسانية . وانتهى من دراسته الى أن الاجتماع الأسرى لا يقوم على الغريزة ودوافع الطبيعة والقرابة الدموية ؛ ولكن هذا الاجتماع فى طبيعته يقوم على قواعد وأساليب يرتضيها العقل الجمعى وتدعو اليها الحياة الاجتماعية ذاتها . وقرر بصدد دراسته لنطاق الأسرة أنه تطور من الاتساع الى الضيق . فقد انتقلت الأسرة من الشكل التوتمى حيث كان النطاق واسعا كل السعة الى الأسرة الأبوية الكبيرة التى كانت معروفة عند اليونان (Guenos) والرومان (Gens) ثم ضاق نطاق الأسرة شيئا فشيئا حتى وصل الى الحد الذى كانت عليه الأسرة الرومانية فى عصورها التاريخية المعروفة بالأسرة الأبوية الكبيرة (Famille Patriarcale) ثم اقتصرت الأسرة على شكلها الحالى السائد فى معظم الشعوب المتمدينة، وهى الأسرة الزوجية Famille Conjugale»

وكان لهذا التطور أثره فى وظائف الأسرة . فقد تطورت هذه الوظائف من الأوسع الى الواسع ثم الى الضيق فالأضيق . فكانت الأسرة التوتمية أو العشائر القديمة أشبه بمملكة مستقلة تقوم بمختلف الوظائف الاجتماعية . فهى الهيئة الحاكمة وهى الهيئة التى تشرع وهى التى تقوم بشئون الانتاج والتوزيع والاستبدال الداخلى والخارجى . وكان رئيس الأسرة هو حاميها ومحاميها ومربيها وكاهنها وما الى ذلك من الوظائف التى يتطلبها الاجتماع الانسانى . وقد انحدرت هذه الوظائف الى الأسرة الرومانية ولكن بصورة أضيق وبشكل أكثر تهذيبا . ثم أخذ المجتمع ينزع من الأسرة هذه الوظائف واحدة اثر أخرى حتى كاد يأتى عليها وأخذ ينشىء لكل وظيفة منها هيئة مستقلة . فانتزع منها وظيفتها السياسية وجعلها من اختصاص الدولة ؛ وانتزع منها الوظيفة التشريعية وجعلها من اختصاص البرلمان ؛ والوظيفة القضائية من اختصاص المحاكم ؛ والوظيفة التربوية من اختصاص المدارس ؛ وهكذا شأنه بصدد باقى الوظائف ؛ ولم يبق للأسرة الا

على وظيفتها الأخلاقية . فهى فى نظر « دوركايم » الوظيفة الأساسية (١)

وتدور هذه الوظيفة حول عمليات التنشئة الاجتماعية مثل تلقين النشء آداب الأسرة وعرفها وتقاليدها ودينها والحرص على أملاكها والدفاع عن مصالحها والثأر لشرفها وكيانها واشاعة المشاركات الوجدانية والاحترام المتبادل بين أفرادها (٢) . ودرس « دور كايم » محور القرابة فى الأسرة . وقرر فى هذا الصدد أن القرابة لا تحددها صلات الدم ولا الروابط الطبيعية ؛ وانما تخضع لما يتواضع عليه المجتمع من نظم وما يقره العقل الجمعى من أوضاع . فما كانت المجتمعات تجد ضيرا فى أن تلحق « الطفل » بأسرة غريبة أو شخص لا يمت له بصلة دموية أو نسب طبيعى (٣) .

(هـ) نظريته فى الانتحار :

درس دور كايم ظاهرة الانتحار والواقع أن هذه الدراسة ليست وقفا على هذه الظاهرة بالذات ولكنها دراسة فى الاجتماع الأخلاقى ومحاولة لتطبيق المنهج الاحصائى على شئون الاجتماع . هذا ، الى أن الانتحار فى ذاته مرتبط أشد الارتباط بالحالة الاقتصادية والدينية والعرف والتقاليد وما الى ذلك من شئون الحياة الاجتماعية . وقد خصص لهذه الدراسة كتابا خاصا نشره عام ١٨٩٧ (٤) .

واعتمد دور كايم فى دراسته على الاحصائيات التى عملت فى مختلف البلاد الأوربية للانتحار من عام ١٨٤٠ الى ١٨٩٠ فى فرنسا وانجلترا وايطاليا وألمانيا . ويخرج بهذه الظاهرة من محيطها الفردى (مثل الحب والغيرة وادمان الخمور والأمرض المستعصية وما اليها) الى البحث عن العوامل الاجتماعية الكامنة فى طبيعتها . وهذه العوامل عبارة عن أسباب خارجة عن ذوات الأفراد تنشأ من طبيعة الظروف

---

(1) Durkheim; De la Division du Travail Social, Paris, 1926, p. 184.

(٢–٣) انظر علم الاجتماع العائلى للاستاذ الدكتور مصطفى الخشاب .

(4) Durkhiem; Le Suicide: Etude Sociologique.

المحيطة بالمجتمع ؛ وهى أسباب عامة وواحدة فى فترة معينة وذلك بغض النظر عن التجسدات الفردية أى الطرق الشخصية التى تتحقق فيها الظاهرة وتتشكل بها . وقد تكون هذه الأسباب الاجتماعية مرتبطة بالأزمات الاقتصادية والدينية والسياسية ؛ وبانهيار الروابط الأسرية وقيام الحروب والثورات وما الى ذلك من الأمور العامة فى المجتمع . ووصل « دور كايم » من وراء دراساته الى قانون اجتماعى ملخصه . « أن الميل الى الانتحار يتناسب تناسبا عكسيا مع درجة التكامل فى الهيئة الدينية ، ومع درجة التماسك فى الأسرة ، ومع درجة التوحد (الوحدة) فى الهيئة السياسية . فكلما قويت هذه الهيئات الثلاث (الدين والأسرة والدولة) واشتدت سلطتها على الأفراد الذين ينتمون اليها كلما قل عدد المنتحرين . ولكن اذا ضعف كيانها ووهنت سلطتها واضمحل نفوذها ؛ تحرر الأفراد من رقابتها ؛ وانهار الشعور الجمعى فى نفوسهم،وتغلبت الروح الفردية ولا يجدون فى نفوسهم أثرا للوازع الدينى أو العائلى أو القومى . ومن ثم يتصرف الأفراد حسب اراداتهم الخاصة وهنا يكثر الانتحار وتشتد موجته » (١) أى أن عدد المنتحرين يزداد كلما ضعفت الروابط التى تربط الأفراد بمجتمعهم ، ويقل اذا قويت هذه الروابط واتجهت نحو التكامل . وقد أيد « دوركايم » هذا القانون باحصاءات دقيقة أضفت عليه الصفة العلمية .



خامسا ـ نقد آرائه :

وجهت الى العلامة دور كايم انتقادات كثيرة لا يتسع هنا المجال لتفصيلها وسأكتفى بالاشارة الى أهم ما أثير حول نظرياته من اعتراضات :

١ ـ ان صفة الجبر والالزام التى تتميز بها الظواهر الاجتماعية تجعل من الفرد رقيقا للمجتمع ؛ وتقضى على حريته وتحط من قيمته

(1) Durkhiem; Le Suicide; (Paris 1923. p. 222).

الأخلاقية والعقلية . فالفرد اذ يؤدى عملا من الأعمـال لا يؤديه لأنه يدرك معقوليته أو خيريته ولكن لأنه مفروض عليه بنوع من القهـر والالزام . وهذا القول ينطوى على تأليه المجتمع (الأنا الاجتماعى) فضلا عن أنه يتضمن التحقير من الأنا الفردى «Lemio» . غير أن دوركايم يفند هذا الزعم بأن الأفراد لا يشعرون بهذا الالزام الاجتماعى وتصدر عنهم أعمالهم عن طيب خاطر لأن التربية الاجتماعية خففت من درجة الالزام . هذا ، الى أنهم يلمسون ما يحققه لهم من فوائد فاطمأنوا فى ظله ولم يعد يشعرون بالقوى التى ينطوى عليها الا فى حالة الخروج عما يرسمه المجتمع من حدود .

٢ ـ أغفل « دوركايم » عند تقسيمه للعلوم الاجتماعية الخاصة نواح هامة ما كان ينبغى أن يهملها فنراه لم ينشىء فرعا لدراسة النظم الاجتماعية البدائية أو دراسة المجتمعات المتأخرة مع أنه هو نفسه يعتمد فى كل دراساته اعتمادا كليا على هذه المجتمعـات لأنه يقرأ فى نظمها أصول النظم الحديثة . فكان من الواجب أن ينشىء فرعا من فروع علم الاجتماع يكون موضوعه دراسة المجتمعات المتـأخرة والوقوف على القوى الاجتماعية التى تؤدى بها الى التطــور . وجانب دور كايم الصواب فى أنه لم ينشىء علوما اجتماعية خاصة لدراســة الاجتمـاع السياسى والأسرى والريفى والمدنى والتربوى مع أنه لمس موضوعات هذه العلوم وألف فيها ؛ وحفل عصره بمشاكل لا حصر لهـا تتعـلق بالعمال فى المدن والزراع فى الريف . ولفتت نظـره الصـعوبات التى تواجهها هذه الطبقات . وقد أشار الى كثـير منهـا فى كتـابه عن « الاشتراكية » فكان ينبغى أن يدخل هذه الموضـوعات فى نطـاق « علم الوظائف الاجتماعية » حتى يكون هذا العلم شاملا لجميع مظاهر الحياة الاجتماعية ، وبذلك يكون علم الاجتماع علما تكامليا .

٣ ـ تقسيم دور كايم للمجتمعات تقسيم ناقص فقـد وقف عنـد الامبراطوريات القديمة ، وكان من الواجب أن يضع فى تصنيفه المجتمعات الاقطاعية ونشأة القوميات والدول الحديثـة ثم الامبـراطوريات

الاستعمارية الحديثة ونشأة الوحدات الاقليمية والدولية ولاسيما أنه عاصر هذه النماذج وعاش فيها .

٤ ـ نظريته فى المعرفة تحط من قيمة العقل الأخلاقية ولا تفسر لنا طبيعته ولو أن بعض علماء الاجتماع يذهب الى أن النظرية الاجتماعية تعترف بوجود العقل مستقلا عن المبادىء والقوانين التى يعمل بمقتضاها . وهذا ما تقول به نظرية دور كايم ؛ فانها لا تتناول طبيعة العقل فى ذاته بالبحث والتحليل ولا تمس جوهره ولكنها تقرر وجوده على نحو ما وتعنى بالبحث عن أصول المعانى والمبادىء اللازمة لعمله(١).

٥ ـ لا يمكن التسليم بصحة نظريته فى الدين . فهى نظرية قلقة فقد أرجعه الى أصل أرضى أى الى طبيعة المجتمع الانسانى ولم يعترف بارتباطه بالمشيئات السماوية . ولم يستطع أن يعبر بنظريته هذا الخط الرفيع الذى يفصل بين المعلوم واللامعلوم ، بين العلمانى والقدسى وتحليله لا يستقيم مع ما تذهب اليه الديانات السماوية أو الأديان الراقية . هذا الى أن نظريته لم توفق الا فى تفسير الطقوس والعبادات؛ ولكنها لا تقوى على تفسير ظواهر النبوة والوحى والمعجزات وخوارق الطبيعة ونزول الرسالات عن الذات الالهية . وهذه الظواهر هى الدعائم الأساسية التى ترتكز عليها الديانات السماوية المنزلة التى تدين بها وتعتنقها معظم المجتمعات الانسانية وهى اليهودية والمسيحية والاسلام.

٦ ـ يؤكد دور كايم طبيعة الأسرة الاجتماعية ويضغط على وظيفتها الأخلاقية ويغالى فى تقديرها . وفى هذه النظرية كثير من الصواب . غير أن للاسرة بجانب ذلك وظائف أساسية لا غنى عنها يتعلق بعضها بالناحية البيولوجية وتنظيم الاتصالات الجنسية وحفظ النوع ودوام بقائه . ويتعلق البعض الآخر بترويض حيوانية الكائنات الجديدة (التى تولد فى الأسرة) على الحياة الاجتماعية وصقل النشء للاستجابة مع مطالب هذه الحياة . لأن الطفل لا يولد كائنا اجتماعيا ولكنه يروض

(1) Bouglé; Leçons de Sociologie Sur l'Evolution des Valeurs. (Paris, 1622, p. 193).

على ذلك . واذا قارنا بين بحوث دور كايم وبحوث أرسطو فى هذا الصدد (مع ما بين الفيلسوفين من طول الزمن) ، نجد أن دراسات أرسطو لا تخلو من طرافة وعمق ودقة فى التحليل . فقد اعتبر الأسرة أول خلية فى بناء المجتمع ؛ وهى أول اجتماع تدعو اليه الطبيعة ؛ من حيث أن الطبيعة الانسانية مزودة بميل فطرى يدفع الانسان الى أن يترك موجودا على صورته .

هذا ، الى أن الاجتماع الأسرى هو الذى يتيح تحقيق الغرائز الجنسية عن طريق مشروع يقره المجتمع ويرتضى أوضاعه .

ثم أين هى مشكلات الأسرة وكيف ندرؤها ؟ لم يعالج « دوركايم » ما كان ينبغى أن يعالجه ! .

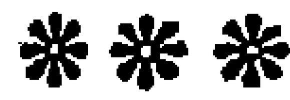
هذه اشارة الى بعض ما وجه الى دور كايم من انتقادات عامة ؛ وذلك مع احتفاظ الفيلسوف بعظمة أفكاره وأصالتها فى أكثر من موضع ؛ ودقة تحليله ؛ وعمق دراساته .

الفصل الثانى عشر

الاتجاهات المعاصرة فى التفكير الاجتماعى

انتشرت الحركة العلمية الاجتماعية منذ بداية القرن العشرين . ثم أخذت تزدهر وتقوى وتشتد فى الثلاثين سنة الأخيرة . وساعد على ذلك قيام الحربين العالميتين الأولى والثانية . فقد كان قيام هاتين الحربين نذيرا بيقظة موضوعات هامة فى شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع استأثرت بمزيد عناية العلماء ولا يزال العلماء يجدون فى البحث ويقتحمون آفاقا جديدة فى ميدان الدراسات الاجتماعية . وقد وصلوا ولا يزال يصلون فى هذا الصدد الى نظريات جديرة بالدراسة ولها قيمتها العلمية .

وستكون هذه النظريات موضوع كتاب مستقل هو الكتاب الثالث غير أنى مادمت بصدد دراسة تاريخ التفكير الاجتماعى فيجدر بنا التنويه بأهم هذه الاتجاهات فى مختلف البلاد : فى فرنسا وألمانيا وانجلترا وأمريكا وروسيا .



أولا ــ فى فرنسا :

نجد فى فرنسا أن أتباع دور كايم وتلاميذه المباشرون قد حملوا رسالة أستاذهم الأول . وتابعوا دراساته وتأسوا خطاه . ولم يتركوا ناحية من نواحى المجتمع الا عالجوها فى ضوء منهج أستاذهم مع قدر من الأصالة الشخصية . وهذه ميزة كبرى للمدرسة الفرنسيةالاجتماعية فقد حققت هذه المدرسة كلية التفكير الاجتماعى وجعلت من علم الاجتماع علما تكامليا . اذ نلاحظ أن علماءها قد ربطوا بين مختلف الدراسات الانسانية وبين علم الاجتماع ؛ فعالجوا الظواهر المورفولوجية والانتروبولوجية والجغرافية والدينية والسياسية والاقتصادية والقانونية واللغوية والنفسية والفنية وظواهر الحياة فى ضوء المنهج الاجتماعى .

وأشهر من درس المورفولوجيا الاجتماعية ثلاثة من أقطاب المدرسة هم :

« بوجليه » (١) فى كتابه عن نظام الطوائف — و « هلفاكس » (٢) فى كتبه « المورفولوجيا الاجتماعية ؛ والطبقة العاملة ومستويات المعيشة ؛ وتطور الحاجات عند طبقات العمال — و « جورفتش » (٣) فى دراسته للمورفولوجيا من الناحية الكيفية فى كتابه « دروس فى الاجتماع » .

وأشهر من كتب فى الاتنلوجى والانتروبولوجى سوسيال : ليفى برول وموس (٤) (وكان مديرا للمعهد الاتنلوجى الملحق بجامعة باريس (٥)) والعلامة « بول ريفت » الذى أنشأ متحف الانسان وهو متحف انتروبولوجى . وقد اتجه بعض أنصار هذه المدرسة الى دراسة الحالة الاجتماعية فى المستعمرات . وقد حمل لواء هذه الدراسة العلامة « مونيه » (٦) وتخصص العلامة « جنب » فى دراسة العادات الشعبية الدارجة ومبلغ تأثيرها فى ظواهر الاجتماع (٧) .

ومن الذين ربطوا بين الجغرافية والاجتماع العلامة « سيون J. Sion فى كتابه « الفلاحون فى اقليم نورمانديا الشرقية — والعلامة « ديون R. Dion» فى كتاب له عن التكوين الزراعى فى فرنسا — والعلامة « جورو P. Gourou» فى كثير من بحوثه .

وأهم من اشتغل بالاجتماع الدينى العلماء « هوبرت وموس وباستيد ومارسل جرانت » (٨) ويعتبر المفكر الأخير تلميذا مخلصا

---

(1) Bouglé; Essai Sur le Regime des castes.

(2) Halbwachs; Morphologie Sociale; la classe ouvriére et les niveaux de vie; l'Evolution des besoins.

(3) G. Gurvitch; Essais de Sociologie.

(4) Mauss; Les variations Saisonnières dans les Sociétés Eskimo.

(5) Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.

(6) René Maunier; Essai Sur les groupements Sociaux; Sociologie Coloniale; Mélanges de Sociologie Nord Africaine.

(7) Van Gennep. Manuel de Folklore Français; Le Folklore de la Bourgogne; Tabou et totèmisme A'Madagascar.

(8) Hubert, Mauss; Melange d'Histoire des Religions — Bastide: Sociologie Religieuse.
R. Caillois; Le mythe et l'homme; l'Homme et le Sacré — Granet; La Pensée chinoise.

لأستاذه دور كايم . فنظرياته تعتبر فيضا من تعاليم الأستاذ .

ودرس العلامة « موريه (1) » الناحية السياسية ، ودرس « بوجليه وفرانسوا سيمياند (2) » الناحية الاقتصادية . ووجه لفيف من قادة الحركة الاجتماعية مزيد عنايتهم الى دراسة الاجتماع القانونى وعلى رأس هذه الطائفة « فوكنيه وداف وباييه وراى وليفى وجورفتش (3) » .

وفى ميدان الدراسات اللغوية وصل علماء المدرسة الفرنسية الى مكانة ممتازة لم يصل اليها بعد علماء آخرون . وكان على رأس المشتغلين بهذا الميدان العالمان « دى سوسير ومييه » .

واهتم العلامة « بلوندل (4) » بالدراسات النفسية ، والعلامة « ليفى برول (5) » بالدراسات الأخلاقية والعقلية . وفى ميدان الفن نخص بالذكر العلماء « لوكيه ولالو وجيو » (6) .

وعلى هذا النحو لم يترك علماء المدرسة الفرنسية الاجتماعية أية ناحية من النواحى الانسانية الا وعالجوها فى ضوء المنهج الاجتماعى وبذلك جعلوا من علم الاجتماع علما تكامليا كما سبق الاشارة .



ثانيا — فى ألمانيا :

لا نجد فى ألمانيا علم اجتماع بالمعنى المفهوم ؛ ولكننا نجد فلسفة اجتماعية وفلاسفة اجتماعيين . ومرد هذه الظاهرة الى أن المفكرين

(1) A. Moret; Des Clansaux Empires.
(2) Bouglé; La méthodologie de F. Simiand et la sociologie—F.Simiand; Cours d'Economie Politique; la Méthode Positive en Sc. économique; Le Salaire des ouvriers.
(3) Fouconnet; la Responsabilité.
G. Davy ; la Foi jurée ; le Droit, l'idéalisme et l'experience — Bayet : la Science des faits moraux.
Jean Ray; le Structure logique du code civil Français. E. Lèvy; le Fondement du droit; la division Socialiste du droit-Gurvitch; la Declaration des droits Sociaux; The Sociology of law; l'idee du droit Sociale.
(4) Blondel: Le Suicide.
(5) Levy Bruhl: la morale et la Sc. de moeurs; la Mentalité Primitive; Les Fonctions mentales...; l'Experience mistique chez les primitives.
(6) Luquet; l'art et la religion; l'art primitive La l'art et la vie Sociale, l'expression de la vie dans l'art. Guyau; l'artau point de vie Sociologique.

الألمان وجهوا مزيد عنايتهم الى فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة وفلسفة الاقتصاد ، وما عالجوه من شئون اجتماعية جاء مختلطا بهذه الفلسفات وخاصة بفلسفة التاريخ .

ويمكننا أن نميز بين مفكرى الألمان تيارين : أحدهما يتجه الى هدم الفلسفة الهجلية ؛ والثانى يرمى الى امتحان حقائق ماركس وتفنيد بعض مبادئها وتصحيحها .

ويمثل الاتجاه الأول العالمان «جاكوب بوركخارد Jacob Burckardt» و « ولهم دلثى Wilhem Dilthy » . كان الأول يؤمن بضرورة تحليل ظواهر الاجتماع فى ضوء تحليل الظواهر التاريخية . ووجه الثانى اهتمامه الى دراسة علم النفس الوضعى وكان من أنصار مدرسة « الجشتلط Gestalt» .

أما أنصار الاتجاه الثانى فهم العلماء الذين أقاموا دعائم الحركة العلمية الاجتماعية فى ألمانيا . ولا يكاد يذكر علم الاجتماع فى ألمانيا الا مقرونا بأسمائهم وأجدرهم بالذكر والتنويه :

١ ــ جورج سيمل Georg Simmel (١٨٥٨ ــ ١٩١٨) . نقد ماركس وفند ماديته التاريخية وتحليله الاقتصادى الذى يرجع اليه كل ما يدور فى المجتمع من حركة ونشاط . وقرر فى هذا الصدد أن الظاهرة الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهما صحيحا بدون دراسة القوى النفسية والعقلية والروحية والأخلاقية والسياسية التى تؤثر فى السلوك الاقتصادى للمجتمعات . ويسمى سيمل مجموعة الآثار والعلاقات المتبادلة بين مختلف هذه النظم « بالطريقة أو المنهج الاجتماعى » وطبق نظريته هذه عند دراسته لنظم النقود ووظائفها الاقتصادية والاجتماعية . واعتبر « المنهج الاجتماعى » منهجا كليا عاما يجب تطبيقه فى كل ميادين الدراسة . ونظر الى علم الاجتماع نظرته الى علم مستقل وقسمه الى ثلاثة فروع . علم الاجتماع الصورى (الشكلى) ، والعام ؛ والفلسفى .

٢ ــ ماكس وبر «Max weber» (١٨٦٤ ــ ١٩٢٠) وهــــو من أشهر مؤرخى القانون فى ألمانيا وعالم من علماء السياسة والاقتصاد ثم الاجتماع . وجه مزيد اهتمامه الى دراسة شئون الاجتماع الانسانى واهتم بتحليل العلاقات التى تربط الاجتماع بالتــاريخ والاقتصـــاد والدين . ودرس أثر الدين فى الاقتصاد . وعنى عناية فائقة بدراســة نظم الادارة والحكم . وقرر فى هذا الصدد أن النظام « البيروقراطى Bureaucracy » هو أفضل أشكال الحكم وأكثرها تحقيقا للرعاية الاجتماعية لأن القائمين به هم طبقة المختصين والخبراء والفنيين . أما ما عداه من مظاهر الحكم الأخرى فتقوم على أســاس الاحتــراف السياسى والاعتبــارات الحزبية والزعامات الشعبية التى تسعى دائما الى الأغراض الخاصة على حساب الخير العام .

٣ ــ تونيس «Ferdinand Toennis» (١٨٥٥ ــ ١٩٣٦) وهو أشهر علماء الاجتماع الألمان وأقوى دعائم العلم . ومن أبلغ المدافعين عنه وعن استقلاله . كان عالما حرا وجه عنايته الى دراسة الأشـــكال الاجتماعية من الناحية المورفولوجية والديناميكية . وفرق فى هـــذا الصدد بين المجتمعات البدائية Gemeinschaft Community والمجتمعات المتحضرة (Society-Gesellschaft) ، ودرس المجتمعات الرأسمالية وغير الرأسمالية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، وضغط على مســائل لها أهميتها فى الاقتصاد الاشتراكى وكان من أنصار مدرسة الاجتماع الصورى .

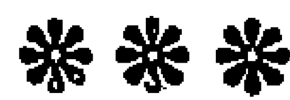
٤ ــ هانزفراير «Hans Fréyer» وهو من أبرز علمــاء ألمانيـــا المعاصرين ؛ ومن أقوى رسل الحركة النازية ؛ ومن أبلغ الداعين الى أهدافها السياسية . اهتم بتحليل فلسفة هجل أكثر من اهتمامه بفلسفة ماركس . وتبنى كثيرا من النظريات التى نادى بها المفكر الاشــتراكى « لورنزوفون شتين » لاسيما فيما تنبأ به من ضرورة قيام علم جديد يدرس الاجتماع الانسانى ؛ وفى كشف أهمية الوظيفة التى يؤديهــا هذا العلم . ووصف « فراير » علم الاجتماع بأنه « العلم الحق » لأنه

يدرس المركبات الجمعية الموجودة تاريخيا والمتحققة فى واقع الأمر . وقرر أن من أهم وظائفه دراسة مظاهر الصراع القائم بين المجتمعات المعاصرة . ولا غرو ، فقد كان من أنصار مدرسة القوة ومن أشد المتحمسين لفلسفتها . وربط الاجتماع بالتاريخ ولجأ فى دراسته الى التحليل المادى للأشكال والأنماط الاجتماعية . وله فى هذا الصدد مؤلفات قيمة باللغة الألمانية (١) .

٥ ــ اميل ليدرر Emil Ledérer (١٨٨٢ ــ ١٩٣٩) أولى مزيد اهتمامه الى دراسة الاقتصاد الاجتماعى ولاسيما الاتجاهات الاشتراكية وأثرها فى الطبقة المتوسطة . ودرس كذلك النواحى المتعلقة بالثقافة واللغة والفن .

ومن دعائم الحركة العلمية الاجتماعية كذلك العلماء « جمبلوفتش Gumplowicz » « أوبنهيمر Oppenheimer » « وفون ويزى Von weise » و « شمولر Schmoller » و « مولرلير «Muller Lyer» وكانوا جميعا متأثرين بفلسفة هربرت سبنسر الى حد ما (٢) .

هذا ، ونجد فى ألمانيا الآن حركة علمية تعرف باسم فلسفة الظواهر «Phenomenologie» وهى الفلسفة التى نادى بها هوسرل «Husserl» وتزعمها من بعده ماكس شلروشتز «Max Sheler Schuetz» . وبدون الدخول فى تفاصيل هذه الفلسفة فهى ترمى أولا وبالذات الى دراسة الظواهر بوصفها موضوعات معرفة وماهيات لها خصائصها الثابتة ويمكن الكشف عن حقيقتها بتحليلها كما تبدو فى الشعور وكما تدرك بالحواس الظاهرة والباطنة . وقد حاول بعض أنصار هذه الفلسفة من المشتغلين بالدراسات الاجتماعية الانتفاع بمبادىء هذه الفلسفة فى ميادين البحث الاجتماعى .



(1) G. Gurvitch; W. Moore — Twentieth Century Sociology p. 592.
(2) Ibid p. 570.

ثالثا ــ فى انجلترا :

نجد فى انجلترا تيارات كثيرة بصدد الدراسات الاجتماعية . ومن الطبيعى ألا تجعل هذه التيارات من الدراسات الاجتماعية فى انجلترا وحدة منهجية كما حدث فى فرنسا التى امتازت بأن دراساتها الاجتماعية كانت تنحو نحو التكامل ونحو وحدة الفكر والمنهج . ويمكننا أن نميز بين علماء الاجتماع الانجليز الطوائف الآتية :

١ ــ طائفة تأثرت بالفلسفة الوضعية الزاحفة من فرنسا وكان أقوى رسلها اثنان من مفكرى النصف الأخير من القرن التاسع عشر وهما « ميل وبكل Mill; Buckle » تأثر الاول بالمنهج الوضعى فى دراساته المنطقية ، واهتم بالدراسات الديناميكية . وذهب الى أن وظيفة علم الاجتماع هى الكشف عن القوانين التى تؤثر فى انتقال حالة اجتماعية الى أخرى لاحقة بها . وتأثر الثانى بفلسفة كونت فى الانسانية ودراساته فى فلسفة التاريخ (١) . وله دراسات فى الزواج كشف فيها عن العوامل الطبيعية والاجتماعية المؤثرة فى هذه الظاهرة مثل ضغط البيئة الطبيعية، والطقس والدين ودرجة التكامل الاجتماعى ومبلغ انتشار الثقافة وقوة الشخصية الفردية والمستوى الاقتصادى . وغنى البيان أن هذه العوامل لها قيمتها فى تكييف ظاهرة الزواج .

هذا ، وقد اتجهت طائفة من أشياع « كونت » الى نشر مذهبه فى الدين الوضعى ونشروا فى هذا الصدد المجلة الوضعية التى استمرت فى الظهور حتى عام ١٩٢٤ ثم عاودت الظهور باسم مجلة الانسانية (٢) «The Humanity»

٢ ــ وطائفة ثانية تأثرت بفلسفة « هربرت سبنسر » وكان « هوبهوس Hobhouse » و « جنزبرج Ginsberg » و «هويلر Wheeler » على رأس هذه الطائفة .

---

(1) Buckle; The History of Civilization in England.

(٢) أشهر أنصار هذا الاتجاه الدينى هم :
Bessley; H. Bridges; F. Harrison; R. Congreue.

٣ ــ وطائفة ثالثة اتجهت الى دراســة العلوم الاجتماعية الخاصة وعالجت مختلف شئون الاجتماع بدون تمييز حدود فاصلة بين موضوعات هذه العلوم . وقد تزعم هــذه الطائفة المفكــر الانجليزى « فكتور برانفورد V. Branford » الذى دعا عام ١٩٠٣ الى تكوين هيئة من علماء الاجتماع للمناقشة فى موضوع انشاء جمعية أو معهد للدراسات الاجتماعية وانضم الى هذه الهيئة أشهر دعائم الحركة الاجتماعية فى انجلترا أمثال « وسترمارك وولاس وجدر وسلى وهوبسن وكد » (١) وقد نجحت دعوته وتم انشاء معهد علم الاجتماع Institute of Sociology وأشرف على هذا المعهد لفيف من العلماء الذين يمتازون بشــهرة عالمية فى ميدان الدراسات الاجتماعية أمثال مارت ، وباركر ، وجوش ، وجنزبرج ، ومانهيم » (٢) وقد ساهم هؤلاء جميعا فى انشــاء العلوم الاجتماعية والبحث فى مختلف موضوعات علم الاجتماع . (ولاسيما علم النفس الاجتماعى بفضل بحوث جنزبرج وجلوفر) .

٤ ــ واتجهت طائفة رابعة نحو الدراسة الاتنلوجية والأنتروبولوجية وتزعم هذه الطائفة علماء من الرعيل الأول فى ميدان البحث الاجتماعى أمثال (وستر مارك وبولدوين سبنروجلن وماك لينن وتيلر) ويتزعم هذه الدراسات الآن «فيرث Firth» و « ايفــانز برتشــارد Ivans Prichard » « ولايارد Layard » .

٥ ــ وبجانب المدارس النظرية المشار اليها نجد أن بعضا من علماء الانجليز اتجهوا اتجاها تطبيقيا وذهبوا فى الدراسة والبحث الى الميدان الاجتماعى . وأشهر رجال هذه الطائفة « شارل بوث ، ووليم بفردج وكارسوندر » (٣) . وقد وجه هؤلاء عنــايتهم الى دراســة الظروف المحلية وأحوال طبقات الشعب ومستويات المعيشة مع بحوث تطبيقية

---

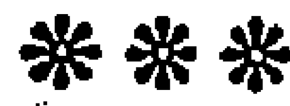
(1) Westermarck; Wallas; Gedds; Sully; Hobson; Kidd.

(2) Marett; Barker; Gooch; Ginsberg; Mannheim.

(3) Ch. Booth, Life and Labour of the People in London; New Survey of London Life and Labour — Carr Saunders; The Social Survey of Merseyside.

مزودة بالاحصائيات وذلك للنهوض بالحالات الخاصة ولتوفير أكبر قسط من الرعاية الاجتماعية ، ولتنظيم ميدان الخدمات الاجتماعية .

وبجانب من أشرنا اليهم من علماء الاجتماع لا نغفل الاشارة الى العلامة « رمنى Jay. Rumney » (١) فهو من العلماء المبرزين ويمتاز باتتاجه الخصب وبحثه الدقيق ولاسيما فى « سوسيولوجيا الحرب » (الحرب بوصفه ظاهرة اجتماعية) .



رابعا — فى أمريكا :

عندما استقرت الأوضاع فى أمريكا بعد الحروب الأهلية وقامت الجامعات ، أنشأت هذه الجامعات كراسى لأستاذية علم الاجتماع وشجعت المشتغلين بمسائله . لأن الأمور السياسية والاقتصادية والعمرانية كانت تتطور فيها بسرعة فائقة وكانت الحاجة ماسة الى تنظيم علمى فى شئون الحياة الاجتماعية بالاجمال . وقد استعار مفكرو أمريكا فى بادىء الأمر أصول نظرياتهم من المدارس الأوربية المعروفة مثل مدرسة « كونت ودور كايم وسبنسر » وأضفوا عليها بعض خصائص الحياة الأمريكية واختاروا من نظريات الغرب مايتفق وظروفهم وما يساعدهم على حل المشاكل التى تواجههم . وكانوا دائما يحاولون أن يعالجوا الموضوعات فى ضوء مشاكلهم الخاصة ووفق نزعتهم المعروفة فى تفضيل العمل المنتج السريع على النظر العقيم حتى استطاعوا أن يؤقلموا العلم ويكسبوه شخصية مميزة .

وقد حمل لواء الحركة الاجتماعية علماء يعتبرون من الرعيل الأول فى أمريكا أجدرهم بالذكر العلامة «لستروارد» الذى اعتبر علم الاجتماع علم العلوم Scientia Scientiarum (٢) . والعلامة « سمول » الذى كان رئيسا لقسم الاجتماع فى شيكاغو عام ١٨٩٣ وقد وجه

(1) J. Rumney; Herbert Spencer Sociology; A study of the History of Social thought; The Science of Society; Sociology of War; An Introduction to Sociology.

(2) L. Ward; Pure Sociology, 1909 — p. 91, 299.

مزيد اهتمامه الى الدراسات الديناميكية (١) ــ والعلامة « سمنر » (٢) الذى عنى بدراسة العادات والعــــرف Folkwayas; mores ، ودرس العلاقات الاجتماعية وتطورها . وقرر فى هذا الصدد خضــوع هذه الأمور لقوانين خاصة من طبيعة اجتماعية . وكانت بحوث هذا العالم مستمدة من الملاحظة والتجربة ومن الميدان الاجتماعى . وقــد أسبغ هذا الأتجاه على الدراسات الاجتماعية صفات خاصة حددت شخصية علم الاجتماع فى أمريكا . ويعتبر العــلامة « جدنجــز » كذلك من المساهمين فى خلق علم الاجتماع الأمريكى .

ويمكننا أن نضيف الى الطائفة السابقة علماء آخرين ســـاروا بالدراسات الاجتماعية نحو النضج والاكتمــال والتخصص بعــد أن اجتازت هذه الدراسات مرحلة النشأة والتكوين والاستقرار بفضــل علماء الصف الأول . وأشهر رجال الطائفة الثانيــة : زنانيكى ووليم توماس « اللذان وضعا بحثا عن الفلاح البولندى فى أوربا وأمريكا » والعالمان بارك وبرجس « اللذان وضعا كتابا فى الاجتماع يعتبر من أحســن ما كتب بشــهادة كثير من المختصين » . عالج فيه المؤلفــان موضوعات تتعلق بالصراع والتنافس والتمثيل والتكيف الاجتماعى والمواصلات والعلاقات الاجتمــاعية والسلوك الجمعى والشخصية . ويجد فيه القراء ملاحظات واحصاءات أفادت ميدان البحث الاجتماعى وبفضل هذا الكتاب وصل علم الاجتماع فى أمريكا الى درجة النضج والاكتمال (٣) .

هذا وقد كان لانتشار النظم الفاشية والنازية والشيوعية فى أوربا وما فرضته هذه النظم من حجر على الحرية الفكرية ؛ ثم قيــام الحرب العالمية الثانية ؛ أثر كبير فى هجرة عدد غير يسير من علماء الاجتمــاع البارزين فى أوربا الى أمريكا . وكان من الطبيعى أن يتبع حركةالهجرة حركة علمية لترجمة الكتب الاجتماعية الى اللغــة الانجليــزية حتى يستطيع المواطنون فى أمريكا الذين لا يعرفون اللغات الأجنبية الوقوف

(1) Albion Small; Origins of Sociology.
(2) W. Graham Summer; The Folkways.
(3) R. Park; F. Burgess, Introduction to the Study of Sociology.

فى سهولة ويسر على بحوث الغرب ونظـريـاتهم . فانتشرت فى أمريكا نظـريات كونت ودور كايم وتارد ولوبون من الفرنسـيين ؛ وسميل وتونيس وفون ويزى وغيرهم من الألمان . واستطاع علماء أمريكا أن يستفيدوا من هذه الحركة العلمية ويساهموا فيها ويسـيروا بنظريات الغرب الى مرحلة أكثر تطورا ورقيا . وكان على رأس هذه الطـائفة العلامة Park من جامعة شيكاغو ؛ والعالمان Sorokin Parsons من جامعة هارفارد والعلامة Mac Iver من جامعة كلومبيا .

وقد كان لضخامة الامكانيات الأمريكية ومبـلغ ما رصـدته من مكافآت واعانات دراسية ؛ أكبر الفضل فى زيادة الاقبـال على خدمة الميدان الاجتماعى ؛ وفى اغراء المزيد من العلماء الأجانب للهجـرة الى أمريكا ؛ وفى استقبال طوائف من المشتغلين بمسائل علم الاجتماع أو من الراغبين فى الاستزادة من هذا الميدان وقد ساهمت فى هذه المنح المالية الحكومة المركزية وحكومات الولايات والهيئـات الأهليـة والمؤسسات والأفراد (١) .

ولقد لعب « مجلس الأبحاث الاجتماعية » دورا هاما فى الاشراف على هذه البحوث والدراسات وتوجيهها ومساعدتها بوسائل متعددة. وكان أكبر أثر علمى لهذه المساعدات نشر دائرة معـارف العـلوم الاجتماعية والقاموس الاجتماعى للعلامة «Fairchild» (٢) . وذلك فضلا عن المنح والاعانات التى قدمت لأصحاب الدكتوراه فى العـلوم الاجتماعية وللقائمين بالعمل فى الميادين المحلية للاصلاح والخـدمات الاجتماعيـة .

وأهم موضوعات الدراسة التى تستأثر بمزيد عناية علماءالاجتماع فى أمريكا فى الوقت الحاضر ما يأتى :

١ ــ دراسات بيئية « سواء كانت ريفية أو مدنية (٣) » . وقد كان

(١) ــ كان العلامة (Ogburn) يشرف على بعض هذه المنح . وقامت مؤسسة روكفلر الامريكية بدور كبير فى هذا الصدد . وهذا ما تؤديه مشروعات النقطة الرابعـة الآن .

(2) Fairchild, Dictionary of Sociology. (1943).
(3) Sociology of Ecology: Urban and Rural.

الدافع الى هذه الدراسات سرعة نمو المدن الصناعية وزيادة مؤسساتها وتعقد العلاقات الاجتماعية فيها وتغير مستويات المعيشة بتغير الظروف الاقتصادية والسياسية وتبعا لزيادة عدد السكان . وما تبع ذلك من هجرة الأفراد من الريف الى المدن ومن تحسن وسائل المواصلات . ويهتم القائمون بهذه الدراسة بالمسائل المتعلقة بالجرائم وانحلال الروابط الأسرية وانخفاض المعايير الأخلاقية ومستويات الذوق العام .

٢ ــ دراسات اتنولوجية وبحوث فى أصول الثقافات وانتشارها . وكان الدافع الى هذه الدراسات زيادة تيارات الهجرة . فقد شهدت أمريكا مالم تشهده قارة أخرى من حيث الهجرة الخارجيــة . ووجه القائمون بهذه الدراسات عنايتهم الى بحث موضــوعات التنــافس والصراع والعداء الجماعى وتفسية الجماعات وأصول اللغات والثقافات ومدى استساغة بعضها دون البعض وأصول الأجناس ومهادها وتفرعها وانشعابها وخصائص كل جنس منها . واهتم بعض أنصار هذا الاتجاه بالدراسات الانتربولوجية ودراسة العادات الشعبية الدارجة والتقاليد وأساليب التفكير والعمل ويطلقون على هذا البحث Folk Sociology

٣ ــ دراسة اجتماعية للوحدات الاقليمية (١) . وقا كانت جامعة كارولينا مهدا لهذه الدراســة بفضــل العــلامة « هــــواردأودم Howard w. Odnm» وقد انتشر هذا النوع من الدراسة الى جامعات الولايات الجنوبية . وتتناول هذه الدراسات بحث اقليم يمتاز بوحدته المورفولوجية وخصائصه الثقافية ونظمه الاقتصــادية والعـــادات والتقاليد والسلوك السياسى .

٤ ــ دراسة التغير الاجتماعى « وتعتبر هذه الدراسة شــعبة من الديناميك سوسيال » (٢) . واهتم القائمون بهــذا المبحث بدراســة المخترعات الحديثة وأثرها فى التغير الاجتماعى ودراســة ما طرأ على الحياة الاجتماعية من مظاهر التقدم والتحسن المطرد فى الأحوال المادية

---

(1) The Sociology of Regionalism.

(2) Sociology of Change.

والمعنوية ، ودراسة ما لوحظ فى بعض المجتمعات من معوقات تؤدى بها الى التأخر الاجتماعى والثقافى بصفة خاصة (١) (Cultural Lag) وأقوى من كتب فى هذا المبحث العالمان (Ogburn; Sorokin)

٥ — دراسات عملية تطبيقية فى الميدان الاجتماعى . وهذه الدراسات متأثرة بفلسفة « البرجماتزم » . وهى الفلسفة التى تفضل العمل على النظر . والعلماء الذين لمعت أسماؤهم فى هذا الميدان هم John Dewey; George Mead: Horton: Paris; Cooley ووجه هؤلاء مزيد عنايتهم الى دراسة موضوعات علم النفس الاجتماعى .

٦ — دراسات اجتماعية فى الحروب ، من حيث نشأتها ودوافعها وأسبابها الكامنة فى طبيعة المجتمعات البشرية والنظريات الاجتماعية التى قيلت فى هذا الصدد .

٧ — دراسات فى مناهج البحث الاجتماعى Social Methodology فقد اهتمت طائفة من علماء الاجتماع فى أمريكا بكشف وسائل جديدة فى ميدان البحث الاجتماعى والارتقاء بطرق البحث المطروقة وتجنب الأخطاء ووجوه النقص البادية فى المناهج السائدة . وكان زعيم هذه الطائفة العلامة «Stuart Dodd» (٢) الذى حاول أن يعبر عن العلاقات الاجتماعية برموز لها خاصيتها الرياضية حتى يمكن دراسة ظواهر الاجتماعية بالدقة نفسها التى تدرس بها ظواهر الرياضة وحقائقها . وتعرف هذه الطريقة الجديدة فى بحث ظواهر الاجتماع بطريقة « قياس الظاهرات الاجتماعية» «Sociometry»

***

خامسا — فى روسيا :

ظهرت فى روسيا مدارس اجتماعية كثيرة لا سيما بعد الثورة البلشفية . بيد أن التفكير الاجتماعى فى روسيا مرتبط ارتباطا وثيقا بالتاريخ السياسى . وهو فى الوقت نفسه أسير الى حد كبير لطرق معينة

(1) Ogburn, Social change — Sorokin, Social and Cultural Dynamics.
(2) S. Dodd, Dimensions of Society (1942).

فى التفكير ولمنطق خاص ومسير وفق أهداف محددة . وهذه خاصة معروفة عن روسيا اذ تكاد تنفرد عن بقية بلاد العالم بهذه الظاهرة .

ويمكننا أن نلخص أهم اتجاهات التفكير الاجتماعى فيما يأتى :

أولا ــ المدرسة الفوضوية : وهى المدرسة التى انتشرت أفكارها قبيل الثورة وأدت تعاليمها الى تقويض دعائم القيصرية واتاحة الفرصة لقيام النظام البلشفى . ويطلق كثير من المفكرين على هذه المدرسة اسم « المدرسة العدمية » نظرا لأنها تنادى بانكار القوى المسيطرة على المجتمع : فلا قانون ولا دين ولا دولة فليس ثمة الا قانون العلم وسلطان العقل .

وأشهر فلاسفة الفوضوية ثلاثة هم : باكونين ، كروبتكين ، تلستوى .

أقام باكونين نظريته فى الفوضوية على أسس علمية أهمها :

١ ــ يسير التطور الانسانى من الحالة التى كان السلوك الانسانى فيها خاضعا للعوامل الطبيعية ومقيدا بالدوافع الحيوانية الى الحالة التى تسود فيها الغايات المثالية ويصبح فيها السلوك الانسانى خاضعا لأحكام الجزاء الاجتماعى .

٢ ــ تاريخ الانسانية عبارة عن محاولة ترويض حيوانية الانسان وتهذيب دوافعه تهذيبا مطردا والعمل على نمو انسانيته نموا متكاملا .

٣ ــ تعتبر السلطة السياسية ، والملكية الخاصة ، والدين ، نظما طبيعية بالنسبة للمراحل الأولى من تطور الانسانية ، لأنها ترتبط الى حد ما برغبات الانسان ومخاوفه الطبيعية .

فالملكية الخاصة تنمى اهتمام الانسان بالخيرات المادية ، والسلطة السياسية تدعم هذه الملكية عن طريق الالتزامات والعقود ، والدين يؤدى الوظيفة نفسها بما يقرره من ثواب وعقاب . ويرى باكونين أن هذه النظم مقضى عليها بالزوال بفعل القوانين الطبيعية التى يسير طبقا لها التطور الانسانى .

ونادى الفيلسوف الثانى « كروبتكين » فضلا عن ذلك بمبدأين هما :

١ ــ التطور الطبيعى الذى يخضع له الفرد والمجتمع لا يحدث عن طريق عملية من عمليات التقدم فحسب ، بل يتم أحيانا عن طريق بعض التحولات الفجائية التى قد تبدو لنا فى الظاهر انقلابية أو هدمية .

٢ ــ ان الدور الرئيسى فى أية عملية من عمليات التطور انما تقوم به « صفات وقدرات التعاون » عند الحيوان والانسان باعتبارها صفات متمايزة عن صفات التنافس . وفى ضوء هذا الاعتبار يكون قانون التطور العضــوى عند كروبتكين هو قبل كل شيء « قانون مساعدة متبادلة وليس قانون صراع » .

فالأنواع التى كتب لها البقاء ، هى تلك الأنواع التى زودت بأقوى ملكات التعاون ، واستطاعت أن تكيف نفسها مع بيئاتها . وأما الأنواع التى تتغلب فيها صفات وقدرات التنافس على صفات التعاون ، فانها صائرة لا محالة الى الفناء . وكلما ارتقت الأنواع ، كلما ارتقت قدراتها واستعداداتها على التعاون . وقد خصص كروبتكين كتابا كاملا للبرهنة على صحة هذه المبادىء عنوانه « المساعدة المتبادلة ، عامل من عوامل التطور » ومترجم الى اللغة الانجليزية بعنوان
«Mutual Aid: A Factor of Evolution»

أما الفيلســوف الثالث « تلستوى » . فيعــرف مذهبه باســم « الفوضوية المسيحية » لأنه لم يؤيد أعمال العنف التى دعا اليها زعماء الفوضوية . وكان أرق زملاءه عاطفة وانسانية . وهو فوق ذلك كان من كبار الأدباء الذين برزوا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ترك بحوثا كثيرة وقصصا ممتعة وكتاباته كلها تنطوى على أسمى المعانى وأنبلها ، وعن هذا الطريق اســتطاع أن ينفذ الى قلوب مواطنيه .

وبالرغم من أنه ظل مسيحيا ، غير أنه رفض الايمان بفكرة الثالوث المقدس وتأليه المسيح . وعــرف المسيحية بأنها مجموعة من التعــاليم

والقواعد الأخلاقية التى فى ضوئها يصل الفرد الى الحل المطابق السليم للمشـــكلات التى يصادفها فى ســـلوكه مع الآخرين . والحق آن هذا التعريف لا يقتصر على المسيحية وحدها ولكنه ينطبق كذلك على مختلف الديانات المعروفة .

ثانيا ــ المدرسة الماركسية : دخلت تعاليم ماركس روســـيا عندما ترجم كتابه « رأس المال » الى الروسية وتشبع بها المفكرون الثوريون . لا سيما وقد مهد الفوضويون لقبولها جملة وتفصيلا . فقد كانت النظم الاقتصـــادية الســـائدة هدفا لانتقـــادات مريرة ألمـــع اليها المفكـــر « بوزوسكوف Pososhkov » فى كتابه « الفقر والغنى » فلما قويت الماركسية بفضل «Plehkanov, Bukharin; Starkenberg» وغيرهم ، أعتبرت المادية التاريخية الجدلية هى القاعدة التى أرسى عليها البلاشفة تحليلهم لطبيعة الحياة الاجتماعية وفلسفة الوجود الاجتمـــاعى . وقد تطورت هذه المبادىء الى حد ما فى نظر البلاشفة المعاصرين أمثـــال « لينين وستالين وخرشيشيف » وخرجت هذه الصـــورة التى رسمها ماركس . وقد شرحت هذه الحقائق بالتفصيل فى كتابى « الجزء الثالث » ومن العلماء المعاصرين الذين اهتموا بالدراسات الاقتصـــادية بصفة عامة ، والمـــاركسية بصفة خاصة ، العالم Kovalevsky وهو أيضا من علماء الاجتماع البارزين . فقد كتب كتابين عنوانهما : علم الاجتماع ، وعلماء الاجتماع المعاصرين .

ثالثا ــ مدرسة الدراسات الاثنجرافية والأنثروبولوجية : واهتمت هذه المدرسة بدراسة أصول الأجناس وخصائصها ومهادها والانشعابات التى تفرعت اليها . وأولت مزيد اهتمامها الى دراسة الجنس السلافى فى نشأته ومقوماته وابراز خصائصه وقدراته . واهتمت كذلك بدراسة اللغات والأغانى الشعبية والعادات ومختلف مظاهر الفلكلور . وأهم من يمثل هذه المدرسة العالم Maxim Kovalevsky الذى خصص معظم جهوده لدراسة منطقة القوقاز .

رابعا ـ مدرسة الدراسات القانونية : وتعتبر من أقوى المدارس الاجتماعية شأنا وأبعدها أثرا وأشهر علماؤها :

Korkunon; Leo Pytrazktsky; Gurvitch; Pokrovsky, Danilevsky

خامسا ـ مدرسة القوة : وخير من يمثلها الفيلسوف «Novicoff» فيلسوف الصراع . درس الحرب وتطرق الى دراسة العلاقات الاجتماعية المنفرة ومظاهر الصراع وقرر أن الكفاح الدائم هو قانون عام وكلى ، وهو موجود بين الذرات والمركبات العضوية والكائنات البشرية والمجتمعات وبين كل أنواع الوحدات . وتنقسم مظاهر الصراع الرئيسية فى نظره الى تنازع البقاء الفسيولوجى ، والاقتصادى ، والسياسى ، والعقلى (١) . وللوقوف على تفصيلات أكثر ، يرجع الى كتابى الجزء الثالث .

سادسا ـ المدرسة الاجتماعية : وهى مدرسة علم الاجتماع بالمعنى الصحيح وخير من يمثلها «De Reberty, Vyreuboff» وكانت هذه تسير على تعاليم كونت . ثم اجتهدت وخرج « دى روبرتى » بصفة خاصة على ما رسمه « أوجست كونت » وسمى نظريته « الوضعية الجديدة Néo Positivisime ثم كتب بحثا أوضح فيه وجوه الاختلاف بينه وبين « كونت » عنوانه « لماذا لم أكن وضعيا ؟ » (٢) . وترك مؤلفات كثيرة تدور حول الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وأكثر مؤلفاته تركيزا كتابيه

«A New Programme», «Sociology of Action»

فقد لخص فيهما القضايا الهامة فى فلسفته ، والمبادىء الأساسية التى ترتكز عليها نظرياته . وبالرغم من عمق أفكار الفيلسوف وأصالته فانه لم يكن مشهورا فى تاريخ علم الاجتماع شهرة دوركايم وسيمل

---

(1) Novicoff; Les Luttes entre Sociétés Humaines et leur phases Successives.

(2) De Roberty; Pourquoi Je ne Suis pas Positiviste.

وتاردووارد وغيرهم . ويرجع السبب فى ذلك الى جفاف نظرياته وعمق فلسفته وأسلوبه الشاق المجهد .

***

هذا ، وقد تناولت دراسة جميع المدارس التى أشرت اليها فى كتابى الجزء الثالث . فقد خصصته لدراسة هذه المدارس الاجتماعية المعاصرة دراسة تحليلية نقدية مقارنة . ولذلك يجدر بالقارىء المختص الرجوع الى هذا الكتاب لاستيفاء الحقائق والوقوف على معلومات مفصلة .

الفهرس

صفحة

الفصل الرابع :

الفصل الخامس :

الفصل السادس :

الفصل السابع :

الفصل الثامن :

الدار القومية للطباعة والنشر

الثمن ٦٥